النظم السياسية البدائية والقبلية

دراسات أنثربولوجية حقلية فى المجتمعات العربية والأفريقية

الأستاذ الدكتور

محمد عبده محجوب

قسم الأنثروبولوجيا

كلية الآداب - جامعة الإسكندرية



النظم السياسية البدائية والقبلية

دراسات أنثروبولوجية حقلية

في المجتمعات العربية والأفريقية

النظم السياسية البدائية والقبلية

دراسات أنثروبولوجية حقلية فى المجتمعات العربية والأفريقية

الأستاذ الدكتور

محمد عبده محجوب

قسم الأنثروبولوجيا

كلية الآداب - جامعة الاسكندرية

2011



عدد الصفحات :-328

المؤلف :- محمد عبده محجوب

عنوان الكتاب :النظم السياسية البدائية والقبلية

دراسات انثربولوجية حقلية فى المجتمعات العربية والافريقية

رقم الايداع :-



الاداره :- 36 ش سوتير - الازريطة - أمام كلية الحقوق – جامعة الاسكندرية – جمهورية مصر العربيه
تليفاكس :- 002034870163
محمول :- 0020121666913
الفرع الثاني :- 387 ش قنال السويس – الشاطبي – الاسكندريه
Email: -
darelmaarefa@gmail.com,d_maarefa@yahoo.com
Web site: - www.darelmaarefa.com

بسم الله الرحمن الرحيم

محتويات الكتاب

الموضوع	الصفحة

مقدمة

يضم كتابنا هذا حول النظم السياسية البدائية والقبلية دراسات أنثروبولوجية حقلية فى مجتمعات عربية وافريقية ، وقد بدأ الفصل الأول بعرض لطرق البحث فى الدراسات الأنثروبولوجية مقدماً نماذجاً من تلك الطرق التى يتبعها الباحثون الأنثروبولوجيون فى الوقت الحاضر، ويعتمدون عليها فى جمع المادة الأثنوجرافية التى ترتكز عليها تحليلاتهم من خلال استعراض بعض أساليب البحث وتطويع الطرق لتتفق وأهداف الدراسات الحقلية المركزة .

وقد جاء الفصل الثانى بعنوان : البنية الاجتماعية البدوية ، وقد تضمن عرضاً لبعض خصائص البنية الاجتماعية البدوية ، والمقومات البنيوية للقضاء البدوى، والمسئولية الثأرية فى القضاء البدوى، والعقوبة ومجلس القضاء البدوى.

أما الفصل الثالث فقد تضمن دراسة تحليلية للقانون العرفى فى قبائل أولاد على بالصحراء الغربية المصرية. وقد عرض المقومات والوحدة والتمايز فى قبائل أولاد على، والوطن القبلى والبيت والقرابة وعمار الدم (الوحدة الثأرية والمسئولية الجنائية الممتدة ، و « عوايد » أو « درايب » أولاد على والاجراءات الجنائية، والطبيب الشرعى (النظار) والقاضى الشرعى (المرضى)، ونسق المعتقدات والضبط الاجتماعى، ونظم « النزالة » و « الشهادة » والتزكية والدية والعقوبات المغلظة فى عوايد أولاد على، والقبلية فى المجتمع الذى يؤلف دولة، والإتفاق الجنائى، « والبراوة » ، ووضع المرأة والصبية، والجرائم الجنسية والاعتداءات البدنية وقضايا العقارات والمصادر المائية والابل وخيانة الأمانة ، والاصابة الخطأ فى القانون العرفى لقبائل أولاد على.

وجاء الفصل الرابع مكرساً لعرض بعض خصائص الشخصية البدوية من خلال دراسة أثنوجرافية فى قرية بشمال سيناء، كما أن الفصل الخامس بعنوان : الوحدة القبلية والقانون العرفى فى الكويت وقد عرض للوحدة السياسية والسلطة القبلية، والتقنين العرفى فى المجتمع الكويتى التقليدى .

الفصل الأول

طرق البحث في الدراسات الأنثروبولوجية الحقلية في المجتمعات البدائية والقبلية

الفصل الأول

طرق البحث في الدراسات الأنثروبولوچية الحقلية في المجتمعات البدائية والقبلية

لا تزال المكتبة العربية تفتقر إلى حد بعيد إلى دراسات فى طرق البحث الأنثروبولوچى فى مجالاته المختلفة. وقد قامت محاولات لترجمة بعض الكتب التى تتضمن قوائم من الأسئلة والموضوعات التى يدور حولها البحث فى الدراسات الأنثروبولوچية الحقلية. ولكن تلك القوائم لم تعد صالحة للتعبير عن الموضوعات والمشكلات التى يتناولها الباحثون الأنثروبولوچيون فى الوقت الحاضر - ليس فقط لأن مجال الأنثروبولوچيا الاجتماعية والثقافية يمتد الآن ويتسع ليشمل أنماطاً مجتمعية لم تجتذب اهتمام الباحثين الحقليين الأوائل الذى جاءت تلك القوائم ملائمة لاهتماماتهم، ولكن هذا يرجع أيضاً إلى ما تعنى به الدراسات الأنثروبولوچية الحديثة فى تلك المجتمعات البدوية والصحراوية مثلاً من مشكلات التغير والتحضر والصراع والتضارب الثقافى - وهى مشكلات لم يكن الباحثون الأوائل يولونها عنايتهم التى كانت تدور حول مظاهر التساند الوظيفى والثبات والاستمرار البنائى .

وموضوع هذه الدراسة هو تقديم نماذج من تلك الطرق التى يتبعها الباحثون الأنثروبولوچيون - فى الوقت الحاضر - ويعتمدون عليها فى جمع المادة الاثنوجرافية التى ترتكز إليها تحليلاتهم دون أن يتسع ليشمل استعراضاً لكل التطور الذى طرأ على أساليب جمع المادة العلمية التى يعتمد عليها التحليل الأنثروبولوچى فى الأنماط المجتمعية المختلفة.. ويقوم تقديمنا لتلك النماذج من خلال استعراضنا لأسلوب جمع المادة العلمية وتطويع طرق البحث لتتفق وأهداف بعض الدراسات الأنثروبولوچية الحقلية .

والدراسة الحقلية الأولى التى تعرض لها هى لأوسكار لويس بعنوان « لافيدا أو الحياة، وهى تعنى بحياة أسرة من بورتريكو تعيش ثقافة الفقر فى مدينتى سان جوان ونيويورك فى الولايات المتحدة الأمريكية[1] وقد آثرنا أن نبدأ بهذه الدراسة

(1) Lemis. O. Family in the Cultore of Poverty San Juau and New York. Parcher Books. London. 1963 .

بالذات لكى تبدأ بتقرير ذلك التغير الذى طرأ على النمط المجتمعى الذى تعنى به الدراسات الأنثروبولوچية فى الوقت الحاضر. فقد قام الجيل الثانى من الأنثروبولوچيين الذين تتلمذوا على الرعيل الأول من علماء الأنثروبولوچيا بدراسات حقلية فى كثير من المجتمعات الأوروبية والأفريقية والآسيوية الريفية والحضرية والصناعية، وقد اتبعوا فى دراساتهم طرقاً جديدة زاوجوا فيها بين الطرق التقليدية التى تعتمد على الملاحظة بالمشاركة من خلال الإقامة الطويلة والمعيشة فى المجتمع، وطريقة دراسة الحالة، ودراسة تاريخ حياة الأفراد. كما اعتمدوا فى تحقيق فروضهم على الدراسات الكمية التى كان الباحثون الاوائل ينفرون منها. ومن هذا الفريق من الكتاب أو الباحثين أوسكار لويس أستاذ الأنثروبولوچيا بجامعة الينوى بأمريكا، وقد حاول فى هذا الكتاب أن يتعمق فى فهم المجتمع عن طريق دراسة حالة الأسرة وتتبع تاريخ حياة أفردها كما يروونه بأنفسهم .

وقد كان التفصيل الدقيق والقيم الذى تضمنته مقدمة الكتاب – وبخاصة يتعلق بطرق البحث – محاولة ممتازة لعرض الخطوات التى اتبعها المؤلف فى ملاحظته ووصفه وتسجيله للظواهر التى توفر على دراستها، فضلا عن الاشارة إلى ما يمكن أن تسهم به تلك الملاحظات فى تفسير المشكلات التى يعالجها البحث. ونظراً لأهمية تلك الطرق التى يعدل بها الأنثروبولوچيون من طرقهم ومناهجهم للوصول إلي الجوانب العميقة من المجتمعات التى يدرسونها.

وقد بدأ وأسكار لويس فى مقدمته لدراسته الحقلية بعرض للظروف الاجتماعية الاقتصادية والصحة والتعليمية السيئة التى عاشها مجتمع بورتوريكو فى مرحلة ما قبل الانضمام إلى الولايات المتحدة الأمريكية، ثم انتقل إلى الاشارة إلى مظاهر التقدم الاقتصادى والصحى والتعليمى والمهنى التى طرأ على هذا المجتمع بصفة عامة مع استمرار الفقر والتأخر فى بعض الأحياء أو المناطق السكنية فيما يعرف بجيوب الفقر Slums . وتعرض بعد ذلك لبيان المركز الذى تحتله الدراسة الأنثروبولوچية التى تعنى بالثقافة العامة أو النماذج أو الصورة البنائية أو دراسة

= ونحن نعتمد فى عرضنا لهذه الدراسة على العرض التحليلى المنشور لنا فى العدد الثانى المجلد الأول لمجلة علم الفكر التى تصدر عن وزارة الإعلام فى دولة الكويت، يوليو ١٩٧٠، صص ٢٦٧-٢٧٤ .

الشخصية الفردية. ثم عرض بعد ذلك لبيان مدي السهولة التى أحاطت تقبل مجتمع بورتوريكو للثقافة الامريكية، وأرجع هذا إلى افتقار ذلك المجتمع المكسيكى التقليدى للمثال.

والكتاب فى جوهرة عبارة عن شريط تسجيلى لحياة أسرة من الأسر محدودة الدخل التى يقيم البعض من أعضائها فى أحد الأحياء الفقيرة فى مدينة سان جوان فى بورتوريكو إحدى الولايات المتحدة الأمريكية، ويقيم البعض الآخر فى مدينة نيويورك. وقد حاول المؤلف بذلك أن ينقل صوت تلك الفئة من السكان الذين تمثلهم هذه الأسرة إلى آذان الفئات السكانية والاجتماعية الأخرى فى المجتمع الأمريكى من الذين يندر أن يسمعوا بوجود مثل هذه الأسر بظروفها الاجتماعية السيئة. كما أراد لويس من ناحية أخرى أن يسجل بقلمه صورة داخلية لنوع الحياة فى كثير من المناطق والجماعات المحرومة أو الهامشية فى ذلك المجتمع والتى يجهلها الكثير من أبناء الطبقة الوسطى.

وقد أشار لويس إلى أن أحد الأهداف التى أراد أن يحققها بدراسته لثقافة ذلك المجتمع الفقير يتمثل فى محاولة خلق نوع من الاتصال بين جماعات الفقراء فى المجتمع الأمريكي وشخصيات الطبقة الوسطى من المهنين مثل المعلمين والباحثين الاجتماعيين والأطباء ورجال الدين وغيرهم ممن يحملون المسئولية الرئيسية نحو إقامة المشروعات التى تعالج مشكلة الفقر، وذلك من خلال محاولة الوصول إلى فهم أفضل لطبيعة الثقافة فى المجتمع الفقير، مما يؤدى فى النهاية إلى تبنى نظرة بمزيد من التعاطف مع الفقراء ومشكلاتهم، فضلاً عما يقوم على أساس هذا من مشروعات إنشائية فى المجالات الاجتماعية والاقتصادية والمهنية فى تلك المناطق.

ويعتبر كتاب لأفيدا الكتاب الأول فى سلسلة من البحوث التى اعتمدت على اختيار عينة مكونة من مائة أسرة تعيش فى أربعة من الأحياء الفقيرة فى مدينة سان جوان فى بورتوريكو، وهى تهدف فى النهاية إلى دراسة مشكلة التكيف والتوافق بين الجماعات الأسرية والتغيرات التى تطرأ على الحياة الأسرية للمهاجرين، كما تهدف إلى تقديم دراسة مقارنة تعتمد على الوحدات الأسرية فى ثقافتين متمايزيتين أحداهما هى الثقافة الأمريكية والأخرى هى الثقافة المكسيكية، كما تهدف إلى تطبيق طريقة جديدة للحصول على المعلومات المتعلقة بالأسرة.

ولقد كان الأساس الذى قام عليه اختيار الوحدات الأسرية – العينة – هو انخفاض الدخل ووجود الأقارب فى نيويورك والرغبة فى التعاون مع الباحث وتزويده بكل المعلومات التى تتطلبها الدراسة. وقد حدد الباحث تلك الأسر الفقيرة بمساعدة الاخصائيين الاجتماعيين الذين يعملون فى المنطقة – وإن كان قد واجه مشكلة تمثلت فى اتساع المدى الذى يتوزع خلاله الدخل الفردى للمقيمين فى تلك الأحياء الفقيرة – فقد كان لبعض منهم يمتلك الوسائل التكنولوجية الحديثة مثل أجهز التبريد والتكييف وأجهزة التليفزيون أو السيارة – ولهذا فقد عمد إلى أن تضم « العينة» المختارة أسراً تنتمى مستويات دخولها إلى كل الفئات التى تضمها كراسات الإحصاء فى المجتمع الأمريكى .

ويتلخص المنهج الذى اتبعه لويس فى تلك الدراسة فى المزاوجة بين الطرق التقليدية المستخدمة فى البحوث السوسيولوچية والأنثروبولوچية والسيكولوچية ، وهى تتضمن الاستبيانات والمقابلات والملاحظة بالمشاركة وتسجيل تاريخ الحياة وعدداً من الدراسات الكلية الشاملة المركزة لحالات بعض الأسر. كما اعتمد على بعض طرق علم النفس مثل اختيار توافق رد الفعل الرجعى Thematic Apperception والاختبار الاسقاطى المعروف باختبار « رورشاخ» . واختبار تكمله الجمل كما اعتمد على عدد من الباحثين المساعدين من نفس سكان المجتمع موضوع الدراسة لإعطاء وجهة نظرهم الخاصة فى الثقافة المكسيكية ومظاهر الأختلاف بين تلك الثقافة والثقافة الأمريكية .

كذلك فقد قام أوسكار لويس بتطبيق تسعة عشر كشفاً من كشوف البحث على كل أسرة من الأسر التى اختيرت ضمن العينة، وقد تضمنت أسئلة تدور حول : ملكية الأسرة من الأشياء المادية كالملابس والحيوانات والكتب وغيرها، وعلاقات الصداقة بين الجيران، علاقات بين الآباء الحقيقيين والآباء عن طريق التعميد والعلاقات الأسرية وأوجه الدخل ولاتفاق ونظام تقسيم العمل. والاتجاهات الصحية والسياسية والدينية والنظرة إلى العالم. وبالاضافة إلى ذلك فقد تطلبت الدراسة المركزة لكل أسرة إقامة روابط وعلاقات شخصية قوية، بدونها لم يكن فى الإمكان الحصول على المادة أو المعلومات الضرورية فى تلك الدراسة. وقد أشترك المؤلف ومساعدوه فى حضور كثير من المناسبات الاجتماعية كالحفلات العائلية وشعائر

التعميد وغيرها، وكما كانوا يستجيبون إلى الطلبات العاجلة من الأهالى لاصطحابهم إلى عيادات الأطباء أو الاتصال بأقاربهم المسجونين لتقديم بعض الخدمات أو مساعدتهم على كتابة الاستمارات الخاصة بالشئون الصحية أو الالتحاق بالعمل أو التعاقد على ايجاد المسكن .

ويمكن القول ان أوسكار لويس قد التزم إلى حد كبير فى دراسته بطريقتى الملاحظة بالمشاركة التى يعتمد عليها الباحثون الأنثروبولوچيون باعتبارها الطريقة المثلى للحصول على المعلومات والبيانات التى تساعد على فهم الظواهر وتحقيق الفروض التى يضعها هؤلاء لتفسير تلك الظواهر التى يتوفرون على دراستها. وتتلخص عملية الملاحظة بالمشاركة فى محاولة الباحث الاشتراك فى الأنشطة الاجتماعية المتنوعة التى يقوم بها أعضاء الزمرة الاجتماعية أو الجماعة موضوع الدراسة – بقدر ما تسمح الظروف والتقاليد – فمن خلال المشاركة فى مناسبات الزواج والوفاة والميلاد والذهاب إلى السوق والتردد على مجلس كبار السن والزعماء المحليين، زيارة منتديات الشبان ووحدات الإنتاج، يستطيع الباحث الأنثروبولوچى أن يحصل على الكثير من المعلومات الحقيقية عن العلاقات القرابية والاقتصادية والسياسية فى المجتمع موضوع الدراسة. ولكن هذه الطريقة لا يمكن استخدامها أحياناً ، مثلا فيما يتعلق بالأنشطة الاجتماعية الموسمية أو التى لا تتمتع بتواتر الوقوع مثل حفلات الحصاد كمصدر هام من مصادر تلك المعلومات. ويذكر لويس بصدد الإشارة إلى طرق البحث وتسجيل المعلومات فينبه إلى صعوبة استخدام الوسائل السمعية والبصرية مثل آلات تسجيل الصوت ونقل الصورة فى الدراسات الأنثروبولوچية، وذلك إما لارتفاع تكاليف الاستعانة بتلك الوسائل أو بسبب ما اخلقه من جو الافتعال الذى يؤثر فى أستمرار الناس فى سلوكهم العادى، وألمح لويس إلى إمكان الاستعاضة عن ذلك بالباحثين المدربين على التسجيل الانثروجرافى لدقائق السلوك والأنشطة التى يشارك فيها أعضاء المجتمع أو الأسرة وبخاصة فيما يتعلق بالتحركات والمحاورات ومظاهر التفاعل التى تطرأ بينهم، وهذا لا يمنع بالطبع من أمكان استخدام تلك الوسائل فى تسجيل تواريخ حياة الأشخاص كما يدلون بها شريطة أن يعلموا بوجود مثل هذه الوسائل الخاصة بتسجيل أحاديثهم – وذلك حفاظاً عل علاقة الثقة الضرورية التى تقوم بينهم وبين الباحث والتى بدونها يستحيل الحصول على معلومات دقيقة وصادقة .

وليس من شك فى ضرورة تهيئة الأشخاص الذين سوف يدلون بالبيانات لقول كل ما لديهم فى صراحة وثقة، فقد كان الباحث لا يبدأ فى تسجيل تاريخ حياة أعضاء الأسرة إلا بعد أن يكون قد اكتسب الكثير من ثقتها وتوفرت لديه المعرفة الوثيقة بجوانب حياتها ، وذلك من خلال التردد بانتظام على زيارتها لبضع شهور قليلة لمعرفة الكثير من شئونها من خلال المناقشات التى تقوم بين أعضائها، ثم الاستعانة بتلك المعلومات التى يحصل عليها من خلال تلك المناقشات فى استثارة ذاكرة هؤلاء الأشخاص بغية الحصول على صياغة قصصية لتلك الأحداث الأسرية. وينتقل المؤلف بعد ذلك إلى الإشارة إلى الاتجاهات المختلفة المتمايزة التى يمكن أن يتخذها البحث الأنثروبولوچى للحياة الأسرية والتى ترتبط فيما بينها أشد الارتباط؛ والاتجاه الأول يتمثل فى استخدام معظم الفئات التصورية Conceptual categoriesأو مثل مفهوم البناء والوظيفة المستخدمة فى دراسة الجماعة المحلية أو الزمرة الاجتماعية عند دراسة الأسرة.

أما الاتجاه الثانى فيتمثل فى تسجيل طويل ومركز لتاريخ حياة كل شخص من أشخاص الأسرة من خلال وجهة نظر الأشخاص الآخرين – وهذه الطريقة تسمح للباحث الأنثروبولوچى برؤية الأسرة من خلال وجهات نظر أعضائها أنفسهم، كما تسمح بالتبصر بسيكولوچية الفرد وديناميات التفاعل الاجتماعى فى الأسرة، كما أن هناك طرقًا مختلفة للتحقق من صدق وثبات البيانات التى نحصل عليها بهذه الطريقة .

أما الاتجاه الثالث فيتمثل فى الدراسة المركزة لمشكلة معينة أو حدث معين أو أزمة معينة فى حياة الأسرة، وبخاصة فيما يتعلق بالكيفية التى تواجه بها الأسرة الأحداث والمواقف الجديدة بما يسمح بمعرفة الكثير عن الجوانب الهامة للديناميات السيكولوچية للفرد والأسرة .

أما الاتجاه الرابع والأخير فينطوى على دراسة كلية للحياة الأسرية من خلال الملاحظة والتسجيل التفصيلى للأحداث والمناقشات ومظاهر التفاعل الاجتماعى التى تحدث فى يوم معين فى حياة الأسرة. ويقوم اختيار هذا اليوم على أساس عشوائى أو متعمد ، فربما كان يوماً عادياً من أيام الاسبوع أو يوماً مميزاً بحدث غير عادى مثل الميلاد أو التعميد أو القيام بشعائر الدفن أو الزواج أو الانتقال إلى

مسكن جديد – وقد اتبع المؤلف فى دراسته طريقة المزاوجة بين المنهجين اللذين يتمثل أحدهما فى التسجيل الواقعى لروتين الحياة اليومية الذى يقوم على أساس الاختيار العشوائي أو المتعمد ليوم معين فى حياة لأسرة وملاحظة مظاهر السلوك الذى يصدر عن أشخاصها فى مواقف التفاعل المتنوعة وما يرتبط بتلك المظاهر السلوكية من أنواع العلاقات التى تقوم بينهم، وبخاصة فيما يتعلق بالعلاقات القرابية أو الاقتصادية ، أو تلك العلاقات القائمة على أساس السلطة كالعلاقات بين الزوج والزوجة وبينهما والأبناء من الذكور والإناث ، والعلاقات بين والأخوة والأخوات وبين الأبناء وأقارب الأسرة عن طريق الأم أو الأب والأشخاص الآخرين الذين يتفاعلون مع الأسرة فى مجال العمل أو التبادل الاقتصادى أو الجيرة .

وبجانب هذا كله عنى لويس بالتسجيل الحرفى لقصص أو تواريخ حياة أشخاص الأسرة فيما يتعلق بمراحل نموهم النفسى والاجتماعى وعلاقاتهم ببقية أعضاء الأسرة، ووجهة نظرهم فى أنماط السلوك التى تصدر أو كان هناك وجوب لصدورها عنهم فى مواقف التفاعل ومراحل النمو المتعاقبة وذلك بغية الخروج ببعض الأفكار العامة عن الحياة الواقعية كما تحدث فى الروتين اليومى، فضلاً عن الحياة الصورية أو المثالية كما هى فى خيال كبار السن أو توقعات ذوى السلطة، وبخاصة بناء على اختلاف نوع ومدى المعرفة لدى الأجيال المختلفة، وما يرتبط بذلك من اختلاف نوع الحكم فيما يجب أن يكون وما هو واقع فعلاً .

ولقد كان هذا المنهج الذى اتبعه المؤلف لا يسمح بالاعتماد على عينات كبيرة، وأن كانت الدراسة المركزة لمائة أسرة عن طريق الاستبيانات واستمارات البحث قد أتاحت الفرص للحصول على كثير من المادة الاثنولوجرافية أو المعلومات التى يمكن استخدامها فى مجالات متعددة. فالأسرة باعتبارها نسقا اجتماعيا صغيراً تعتبر مجالاً ممتازاً لتطبيق النظرة الكلية التى تسيطر على البحوث الأنثروبولوجية وبخاصة فيما يتعلق بدراسة البناء الاجتماعى والثقافة، فضلاً عن أنها تساعد على معرفة ما تعنيه النظم الاجتماعية بالنسبة للأفراد وبالتالى تسمح لنا بتجاوز الصورة والبناء إلى الحياة الحقيقية. كما أن الدراسة المركزة للوحدات الأسرية بهذه الطريقة تساعدنا على خلق قنطرة تسد الثغرة القائمة بين الثقافة من ناحية والفرد من

الناحية الأخرى، فقد كان الباحث ينظر إلى الثقافة والشخصية – فى المجتمع الذى كان إطاراً للدراسة– فى ارتباطهما واعتمادها المتبادل فى الحياة اليومية والواقعية للأفراد فى المجتمع الفقير ومن ثم إلى فهم للحياة الأسرية فى هذا المجتمع الذى ينتمى أعضاؤه إلى الطبقة الدنيا، ثم إلى فهم لنوع الحياة التى يعيشها أبناء تلك الطبقة ككل والدور الذى تلعبه فى تاريخ وثقافة المجتمع الكبير الذى ينتمى إليه فضلاً عن أنها قد تعكس لنا بعض الجوانب فى الطابع القومى، وإن كانت حدود هذه الطبقة الأخيرة من الأمور التى يصعب الاتفاق عليها وذلك لأن كل الدراسات التى عنيت بالطابع القومى قد ركزت على الطبقة الوسطى بناء على افتراض معين مؤداه أن هذه الطبقة تعكس لنا القيم السائدة فى المجتمع ، ولذلك فقد رأى لويس أن دراسة الوحدات الأسرية التى تنتمى إلى الطبقة الدنيا تؤدى بنا إلى معرفة بعض الخصائص أو المظاهر التى يتميز بها مجتمع هذه الطبقة بالنسبة إلى المجتمع الكلى الذى تنتمى إليه، وإن كان قد شكك أيضاً فى أمكان تحقيق مثل هذا الافتراض.

كذلك فقد تشكك لويس أيضاً فى أمكان الاتفاق حول مفهوم ذلك المصطلح الذى ينطوى على درجة عالية من التجريد وهو مصطلح الثقافة أو الأنماط الثقافية مما حدا به فى النهاية إلى الهروب من دراسة الجماعات المحلية التى تعتبر المجال التقليدى للدراسات الأنثروبولوچية إلى الدراسة المركزة والشاملة للوحدات الأسرية. ويبرر لويس هذا الاتجاه بأن الباحث السوسيولوچى والأنثروبولوچى حينما يعنى بالوصف المجرد لطرق الحياة فى الأنماط الثقافية المتمايزة فإنه يغفل قلب وروح الظاهرة التى يتوفر على دراستها كما أن فى دراسة ووصف الأنماط الثقافية الكلية إهمالاً –ينبغى تجنبه – لدى التنوع فى مظاهر السلوك والعرف مما يؤدى بالتالى إلى إفتراض صياغة غير مفيدة مظاهر الاختلاف بين الثقافات تميل على إغفال مظاهر التماثل بين الجوانب الأساسية فى الحياة الإنسانية، وهذا فى حين أن البدء بدراسة الأسرة يمكن أن يؤدى بنا إلى مستوى أعلى من التجريد فيما يتعلق بدراسة الثقافة مثلاً، وذلك من خلال الوصول إلى بعض التعميمات حول مظاهر الاختلاف

بين خصائص الحياة الأسرية فى ثقافة معينة عنها فى ثقافة أخرى مغايرة ومتمايزة.

وقد عرض أوسكار لويس فى مقدمته الرائعة دراسة حياة تلك الأسرة الفقيرة لبيان امكانيات التحليل التى يمكن أن تخضع لها المادة الأثنوجرافية فيقول أنه من خلال تسجيل تاريخ حياة أشخاص الأسرة يمكن الخروج ببعض القضايا العامة حول خصائص الحياة الأسرية والثقافيةوالمجتمع الذى ينتمى إليه، وبخاصة فيما يتعلق بالعلاقات التى تقوم بين أعضائها على أساس النوع كالعلاقات بين الأخوة والآخوات ، وبين الزوج والزوجة ، وبين الأب والأم من ناحية والأبناء والأولاد والبنات من الناحية الأخرى، وما يرتبط بتلك العلاقات من مظاهر السلوك، كما يمكن الخروج أيضا ببعض القضايا التى تتعلق بالحياة الجنسية بين الزوجة والزوج، أو بين الرجل المتزوج والمرأة المتزوجة برجل آخر، أو بين المرأة المتزوجة والرجل الأعزب، أو بين الرجل الأعزب والفتاة غير المتزوجة – والزواج الشرعى «الدينى » والعرفى «المدنى» والبغاء ومدى تأثيره على الحياة الزوجية، ومدى استقرار العلاقات الزوجية وشيوع ظاهرة الطلاق وغيرها من المشكلات الاقتصادية والجنسية والسلوكية والنفسية والاجتماعية. كما يمكن من خلال تطبيق هذه الطريقة الحصول على المعلومات والخروج ببعض القضايا العامة حول تأثير البغاء على استمرار الأسرة والعلاقات بالجيرة والمركز الاجتماعى للبغايا وأزواجهن وأولادهن وبناتهن . وكذلك تعتبر الدراسات الجينيولوجية مصدرا هاما للحصول على المعلومات عن الجوانب القرابية والاقتصادية والسياسية والتعليمية فى الجماعة المحلية أو المجتمع مووع الدراسة. فمن خلال تسجيل أسماء الأشخاص الأحياء والموتى والعلاقات القرابية التى تقوم بينهم وأعمارهم وأماكن ميلادهم وحالتهم المدنية ومحال أعمالهم والمهام التى يزاولونها وحالتهم التعليمية يمكن للباحث أن يعرف شيئًا عن مدى الوحدة القرابية والوحدة الاقتصادية النواه والممتدة، كما يستطيع أن يعرف شيئا عن مدى التمركز الاقليمى للجماعات القرابية والمهنية كما يمكن أن يتأدى إلى فهم نمط التوزع المهنى والتعليمى وارتباطه بالتوزع القرابى ونسق التفاضل الطبقى.

كما يمكن من خلال دراسة مظاهر الثقافة المادية - وبخاصة فيما يتعلق بمقتنيات الأسرة من الأشياء ذات القيمة المادية والمعنوية مثل الأثاث والأدوات المنزلية والتحف والكتب وأدوات الزينة والملابس وغيرها - ان نصل إلى بعض الفهم لمصطلح الفقر كما يتداوله الناس في المجتمع، وأن نعرف شيئا عن طريقة توزيع الدخل على مصادر الإنفاق ، وتعريف الناس للسلع الضرورية والكمالية والعلاقة بين مستويات الدخل وحيازة الثروة المادية ومصادر المشتريات ومدى قيام التبادل والتنقل بين المناطق السكنية المختلفة والمسافات التى يقطعها الناس لشراء احتياجاتهم، كما نستطيع ان نعرف شيئا عن أوقات الازمات الاقتصادية وارتباطها بمظاهر التعاون والتكافل الاجتماعى الذى يقوم بين الوحدات القرابية والجيران ومدى توزع الثروة بين الأسر الفقيرة وارتباط المركز الاجتماعى بحيازة الممتلكات المادية . وأخيراً فإن هذا كله يساعد على فهم العلاقة بين الثقافة المادية والبناء الاجتماعى الواقعى والمثالى في المجتمع. وإلى جانب هذا أيضاً يمكن الحصول على بعض المعلومات عن ظاهرة اجتماعية معينة من الظواهر التى توجد فى المجتمع موضوع الدراسة، فحينما تعرض لويس مثلاً لدراسة ظاهرة البغاء حاول أن يتبين الدور الوظيفى الذى تعلبه هذه الظاهرة دون أن يبدأ بأفتراض ان البغاء يشكل خروجاً على النظام الأخلاقى أو شذوذاً عن النسق الاجتماعى السائد، ولم تكن تلك الظاهرة تمثل هذا الوضع فى المجتمع موضوع الدراسة الذى دلت الدراسات الحقلية على مدى شيوع البغاء فيه، بحيث لا يمكن النظر إلى البغى باعتبارها أمراً شاذاً وذلك إلى الحد الذى يمكن من القول بوجود نوع من القبول الاجتماعى لهذه الظاهرة. فقد دلت الإحصاءات على أن ثلث عدد الأسر يشتغل نساؤها بالبغاء أو زاولن المهنة. كما اتضح ان الأهالى ينظرون إلى البغاء باعتباره نشاطاً اقتصاديا لا يحاط بتلك التحريمات الدينية والاجتماعية التى تعزل البغى والأسرة التى تنتمى إليها عن المجتمع الذى تعيش فيه. والبغايا فى ذلك المجتمع قد يكن نساء، هن اخوات أو امهات أو زوجات أو بنات لأشخاص لا يمارسن المهنة، ولم يؤد الاشتغال بالبغاء على قطع صلاتهن باقاريهن وأصهارهن وجيرانهن. كما أن البغاء لم يترتب عليه احتلال المراكز الاجتماعية الدنيا فى مثل ذلك المجتمع الذى تكثر فيه المشكلات السلوكية كالسرقة وامتهان المثلية الجنسية، بحيث يحتل اللصوص مركزاً اجتماعيا أعلى من المركز الاجتماعى الذى تحتله المرأة المشتغلة باعمال الخدمات

٣٢٪ منهم ٢٠٠٠ وأقل من ٢٩٩٩ دولاراً سنوياً ، بينما نجد ٤٪ منهم فقط يزيد دخلهم عن ٤٠٠٠ دولار سنوياً للفرد الواحد. كذلك تتميز هذه الجماعات بانخفاض المستوى التعلمى والاشتغال بقطاعات مهنية معينة فى مجال الخدمات التى تستوعب الأيدى العاملة الماهرة وترتفع بينهم نسبة البطالة، كما نستوعب الجريمة أو الأنحرافات السلوكية بعضاً من القوى العاملة فى تلك المناطق وتعتمد تلك الجماعات كثيراً على برامج الرعاية والتكافل الاجتماعى التى تقدمها الدولة فى صورة تأمينات أو مساعدات عينية.

كذلك أسفرت تلك الدراسة المقارنة عن القول بان جيوب الفقراء والتخلف لا تظهر إلا فى مجتمعات وثقافات معينة يسود فيها الاقتصاد النقدى ونظام العمل بالأجر والإنتاج من أجل الفائدة واستمرار ظهور البطالة بين العمال غير المهرة، وانخفاض الأجور والأفتقار إلى وجود التنظيمات السياسية والاقتصادية التى تربط الأفراد بالسياسة العامة للتنمية فى الدولة مع إتاحة الفرصة لاستفادتهم من الخدمات الحديثة، فضلاً عن وجود نظام قرابى لا يسمح باعمال مبادئ التكافل الاجتماعى والاقتصادى بين أعضاء الوحدة القرابية المتمايزة، ووجود نظام طبقى يقوم على أساس اقتصادية دون إعطاء الأهمية لعوامل الأنتماء القرابى أو العرقى أو القبلى كحدود طبقية. ومهما يكن من شئ ، فإنه بالاضافة إلى القيمة العلمية للمادة الاثنوجوافية التى توفرت فى هذه الدراسة فهى تعطينا صورة نابضة ، للحياة الاجتماعية فى مجتمع بورتوريكو بكل ما فيه من فقر ومرض وجنس ومتعة وموقف الناس من هذا كله وتحديهم لواقعهم المؤلم والظروف القاسية التى تحيط بهم والطرق والوسائل التى يتحملها الناس للتغلب على شقوة الحياة .

وأما الدراسة الثانية : التى نعرض لها فى هذا الفصل فهى دراسة استطلاعية لتقييم تهجير النوبيين فى النوبة الجديدة بمركز نصر فى محافظة اسوان. ويعتبر مشروع تهجير أهالى النوبة الذى تم عام ١٩٦ من التجارب الاجتماعية والإدارية والاقتصادية والسكانية الهامة فى المجتمع المصرى لأسباب متعددة – منهما أن هذه العملية قد أبرزت أهمية التعرف على خصائص ومشكلات المجتمعات المستحدثة التى تنشأ لمواجهة ظروف معينة، وما تتيحه من فرص لحرية التخطيط الاجتماعى فى مجال العمران والحياة االقتصادية والتنظيم الإدارى والخدمات

الاجتماعية التعليمية والصحية والثقافية لتحقيق المعدلات المعقولة من الخدمات، وتحقيق أقصى ما يمكن من الاستفادة من الموارد والظروف المحلية .

وقد سبقت تنفيذ مشروع تهجير أهالي النوبة دراسات وجهود كثيرة لتنفيذ المشروع فى الوقت المحدد وتحقيق القدر الممكن من تطلعات الأهالى وتوفير أكبر قدر ممكن من الخدمات والاستثمارات فى المنطقة الجديدة. وقد تعاون الأهالى مع الهدف القومى لتنفيذ المشروع من جوانب إيجابية كثيرة ابتداء من توفير الخدمات إلى تنمية الموارد البشرية ورفع الكفاية الإنتاجية وتغير أسلوب التعايش الثقافى لجماعات النوبيين فى الوطن القومى المصرى.

وكان للبدء فى تنفيذ مشروعات تنمية منطقة بحيرة ناصر التى تضم الوطن النوبى القديم أثره فى بدء ظهور موجات من المناقشات للأوضاع الحالية للنوبيين فى النوبة الجديدة وإبراز الجوانب السلبية للمشروع من وجهة نظر الأهالى. وبلغت الأمور إلى حد ظهور ما يعرف بالمطالبة بالعودة إلى المنطقة القديمة من قبل بعض الفئات من الأهالى.

وقد وجد مشروع التخطيط الاقليمى لمحافظة أسوان أن يعهد إلى قسم الأنثروبولوچيا بكلية الآداب بجامعة الإسكندرية للقيام بدراسات استطلاعية للتعرف على الوضع الراهن فى النوبة الجديدة، وما إذا كان هناك فلا تيار اجتماعى يطلب بالعودة إلى النوبة القديمة، وعقدت اجتماعات مشتركة بين فريق البحث بقسم الأنثروبولوچيا بجامعة الاسكندرية والمسئولين فى مشروع التخطيط الإقليمى لمحافظة أسوان بعد القيام بعدة زيارات استطلاعية وعدة مقابلات للأهالى والمسئولين عن أجهزة الخدمات والقيادات الشعبية. ورؤى أنه يحسن ألا تكون الإجابة حول الأسئلة الخاصة بالاستطلاع للرأى الفعلى للأهالى فى العودة هى موضوع الاهتمام الوحيد فى هذه الدراسة، كما أتفق على أنه من الأفضل أن تتضمن الدراسة تقسيماً للأوضاع فى المنطقة فى النوبة الجديدة حيث تبن من تلك الزيارات والمقابلات المبدئية أن الاتجاه نحو العودة أو البقاء مرتبط بالأوضاع والمصالح الخاصة للفئات الاجتماعية المتمايزة – الثقافية والمهنية والعمرية – بين النوبين.

وقد تم تكوين فريق بحث مشترك من الباحثين المساعدين بقسم الأنثروبولوجيا والفنيين فى مشروع التخطيط الإقليمى لمحافظة أسوان لتنفيذ المرحلة الأولى من هذه الدراسة وهى مرحلة أثنوجرافية عنيت بمجع معلومات حول جوانب متنوعة فى المجتمع النوبى وبخاصة حول الجوانب الايكولوجية والسكانية والاقتصادية والخدمات الاجتماعية فى مجال التعليم والصحة والرعاية الاجتماعية والإدارة والقيادات الشعبية، لتكون هذه المعلومات الوصفية مقومات يعتمد عليها بناء استمارة البحث التى تطبق فى المرحلة التالية .

وفيما يلى عرض موجز للموضوعات التى عنى الباحثون بها فى هذه المرحلة :

أولاً : بدأ فريق البحث يجمع الدراسات المنشورة وغير المنشورة عن المجتمع النوبى فى فترة ما قبل التهجير وبعده وتوفر على قراءتها وتصنيفها، وإهتم بوجه خاص بمساهمة مشروع التخطيط الاقليمى لمحافظة أسوان فى هذه الدراسات والتعرف على المساهمات التى يقدمها المشروع فى النوبة الجديدة، واستطلاع رأى المسئولين فى المشروع لنوع المشكلات التى يواجهها الأهالى فى المجتمع النوبى فى الوقت الحاضر، والخطط والإمكانيات الاقتصادية والبشرية التى يمكن استثمارها فى المنطقة .

ثانياً : أثار الأهالى فى المقابلات الاستطلاعية والدراسات المبدئية كثيراً من الملاحظات حول الوضع الجغرافى ووسائل الاتصال وظروف الإسكان فى النوبة الجديدة. وقد اهتم فريق البحث بالتعرف على هذه الملاحظات والمشكلات التى يواجهها الأهالى واقتراحاتهم لمواجهتها، ووجهة نظر المسئولين وتصورهم لوضع هذه المشكلات والمقارنة بين الأوضاع فى النوبة الجيدة والقديمة .

ثالثاً : عنى فريق البحث بالتعرف على التجمعات النوبية بانماطها المختلفة فى محافظة أسوان بوجه خاص – وبجمع معلومات عن الأندية والمقاهى والجمعيات الخيرية والتجمعات السكانية النوبية فى أسوان وغيرها من التجمعات النوبية والنشاطات الاقتصادية النوبية فى المحافظة، وأنماط العلاقات بين التجمعات

السكانية النوبية ومجالات التعاون والصراع المختلفة، والهجرة النوبية فى الوقت الحاضر، وعلاقة النوبيين باهالى الجنوب.

رابعاً : تعتبر المصالح والمناشط الاقتصادية من أهم المعوقات التى يواجهها أو يعتمد عليها نجاح مشروعات التوطين والتهجير . وقد أثار الأهالى فى الدراسات المبدئية الكثير من الملاحظات حول الأرض الزراعية فى النوبة الجديدة، ومن ثم فقد عنى فريق البحث فى الدراسة الاستطلاعية بالتعرف على خصائص التربة وظروف الرى والمناخ والآفات الزراعية والمحاصيل والعادات الزراعية واقتصاديات الزراعة وطريقة توزيع الأرض والتعاون الزراعى فى النوبة الجديدة، وذلك كاله من وجهة نظر الأهالى والمسئولين فى القطاعات المختلفة .

خامساً : ساهمت وزارة الشئون الاجتماعية بوجه خاص بمجهودات كبيرة فى مشروع التهجير ، وتوفرت لدى المسئولين فى إدارتها بالنوبة الجديدة خبرات بايجابيات وسلبيات المشروع. وكان من الطبيعى ان يعنى فريق البحث بجمع أكبر قدر ممكن من المعلومات عن حجم المساعدات التى تقدم للأهالى، والتعرف على الدور الذى يلعبه الاخصائيون الاجتماعيون فى المجتمع النوبى، والمقومات والمعوقات التى تواجههم واقتراحاتهم لتطوير تلك الخدمات وتصورهم لاحتياجات الأهالى، والاجراءات التى تتخذ أو يخطط لاتخاذها لتلبية تلك الاحتياجات.

سادساً : وأخيراً فقد كانت هناك محاولة لدراسة مركزة لوضع الأسرة النوبية فى فترة ما بعد التهجير، والحصول على ما يمكن من دراسات وإحصاءات عن حجم الأسرة النوبية وتقسيم العمل ووضع المرأة فى المجتمع النوبى وبرامج تنظيم الأسرة واقتصاديات الأسرة فى النوبة الجديدة ومشكلات الأسرة فى فترة ما بعد التهجير والتغيرات التى طرأت على المجتمع النوبى وبخاصة فيما يتعلق بسن الزواج والتفكك الأسرى والجنوح ومعدلات الطلاق وتعدد الزوجات .

وللحصول على معلومات وبيانات يمكن الاعتماد عليها فى التعرف على الوضع الراهن فى المجتمع النوبى – وبخاصة فيما يتعلق بالجوانب والمشكلات التى تم تحديدها بهذه الصورة – تم تقسم العمل بين فريق البحث الأنثروبولوچى فى صورة عدد من الموضوعات أو المشكلات التى يتوفر كل باحث على جمع أكبر قدر

ممكن من المعلومات حولها خلال الفترة الزمنية المحددة، وفيما يلى بيان بهذه الموضوعات :

أولا - الظروف الأيكولوچية في المنطقة :

- موقع النوبة الجديدة والعوامل التى أدت إلى اختياره - من وجهة نظر النوبيين والمسئولين .

- الظروف المناخية والتضاريس فى النوبة الجديدة - والمقارنة بينهما وبين الظروف والتضاريس فى النوبة القديمة .

- المشكلات التى تواجه النوبيين فى المنطقة الجديدة فيما يتعلق بالبيئة، طبيعة الأرض، الآفات الزراعية ، الحشرات ، المناخ ، الموقع .

- التوزيع الإقليمى للسكان فى النوبة الجديدة، وهل حدثت تغيرات فى عملية الهجرة فيما يتعلق بتوزيع النوبيين فى القرى الجديدة.

- التعديلات التى أدخلها النوبيون على مناطق الاسكان الجديدة، وظروف إسكان النوبيين الذين لم يحصلوا على مساكن فى حالة التهجير .

- تصور النوبيين والمسئولين للمشكلات التى تواجههم فى التكيف مع الظروف الأيكولوچية فى النوبة الجديدة .

- التقسيم الإدارى والإقليمى فى النوبة الجديدة، ومدى ارتباطه بالتوزيعات القرابية والعرقية .

- أسماء أهم المناطق والملامح العمرانية الهامة فى النوبة القديمة، ومدى محاولة النوبيين نقلها إلى النوبة الجديدة .

- التوزيع الإقليمى والعمرانى فى القرية النوبية الجديدة وملاحظات النوبيين على هذا التخطيط.

- نمط التعديلات التى أدخلت على الناحية العمرانية فى النوبة الجديدة، وبخاصة فيما يتعلق بالمسكن وملحقاته .

- طرق الاتصال بين القرى النوبية وأسوان وغيرها من المدن المجاورة، وملاحظات الأهالى حول وسائل الاتصال واثرها فى استمرار العلاقات التقليدية .

- الظروف المناخية والدورة الزراعية وانماط النشاط الاقتصادى فى نمطقة النوبة الجديدة .

- مظاهر التدهور ،الإزدهار العمرانى فى قرى التهجير .

- معلومات عن ظروف التهجير وأهم الانتقادات والامتيازات التى يذكرها الأهالى لعملية التهجير .

- اتجاهات الأهالى نحو العودة وذلك سواء الاتجاهات المؤيدة أو المعارضة وأثر الثقافة ، السن، الوضع العرقى، التاريخ القبلى، والاقتصادى بوجه عام فى تلك الاتجاهات .

ثانياً - التركيب الديموجرافي:

- جمع أكبر قدر ممكن من الاحصاءات السكانية عن النوبيين فى المنطقة القديمة، وفى مرحلة التهجير.

- التركيب العمرى والنوعى والمهنى والدينى والإقليمى للسكان فى النوبة القديمة والجديدة .

- أهم النشاطات الاقتصادية للسكان من الفئات المختلفة – الذكور والإناث – الفئات التعليمية – الفئات العمرية – الفئات العرقية العرقية « الكنوز» و « العرب» من أهالى القسم.

- ظاهرة الهجرة فى المجتمع النوبى القديم ومرحلة ما بعد « التهجير» ، المناطق الجاذبة للهجرة .. أنواع الهجرة .. العلاقة بين المهاجرين والسكان الأصليين .. المركز الاجتماعى للمهاجرين .. نظرة المجتمع إلى الهجرة.

- الهجرة والبناء الاجتماعى فى النوبة القديمة والجديدة .

- الهجرة والاتصال الثقافى.

- الهجرة ونسق الضبط الاجتماعى.

- التجمعات النوبية الجديدة سواء فى النوبة الجديدة أو فى أسوان أو غيرها من المدن وخصائص تلك التجمعات خارج النوبة الجديدة وبخاصة فيما يتعلق بالإنتماء العرقى. والنشاطات الاقتصادية ووضع المرأة والاتجاهات نحو التوطن فى النوبة الجديدة .

- الظروف المتعلقة بالتوطن فى المناطق الجاذبة للهجرة .

- أنماط الاتصال بين هذه التجمعات النوبية والمجتمع الأم فى النوبة الجديدة.

- التركيب العمرى والجنسى فى الأسرة النوبية المهاجرة وغير المهاجرة.

- خصائص الأسرة النوبية وبخاصة فيما يتعلق بقيمة خلفة الذكور والإناث ووضع المرأة النوبية واتجاهات النوبيين نحو تنظيم الأسرة أو العوامل المؤثرة فى هذه الاتجاهات المؤيدة والمؤيدة والمعارضة.

ثالثاً - الحياة الاقتصادية :

- وصف النشاطات لاقتصادية الرئيسية فى النوبة القديمة والجديدة ويشمل مواسم العمل، ونوع المهارات المناسبة للأعمال المختلفة، وتقسيم العمل فى العائلة النوبية، ومظاهر التكامل بين الأشخاص فى العائلة وتوزيعهم على هذه الأعمال المختلفة .

- العوامل التى تساعد على ازدهار وتدهور النشاطات الاقتصادية المختلفة فى المجتمع النوبى.

- نظرة النوبيين إلى القيمة الاجتماعية للمهن المختلفة وأسباب قبولهم وعزوفهم عن الاقبال على هذه المهن. وموقف الفئات العرقية والثقافية تجاه هذا الترتيب المهنى :

- النشاطات الاقتصادية وأثرها فى الاتصال الثقافى بين النوبيين والثقافات المجاورة.
- المشكلات التى تواجه إشتغال النوبيين بالمهن المختلفة وتصورهم للمقترحات التى يمكن أن تعالج هذه المشكلة .
- تصور المسئولين للخصائص المهنية للنوبيين ونوع الأعمال التى يقبلون عليها .
- أهم المهن التى يتمتع النوبيون بالخبرات التى تساعد على الاشتغال بها، والمهن التى يفتقرون إلى الخبرات الضرورية إلى القيام بها .
- أهم مشروعات رفع الكفاية الانتاجية فى المجتمع النوبى.
- المرأة النوبية والعمل ، أهم الاعمال التى تشتغل بها والأعمال التى يحرم عليها الإشتغال بها .. ونظرة المجتمع النوبى إلى المرأة العاملة .
- الأسرة النوبية المنتجة .. وأهم الانشطة الاقتصادية .. ودراسة الأسلوب التعاونى فى رعاية الأسرة النوبية المنتجة .
- ظاهرة البطالة فى المجتمع النوبى، الفئات التى تنتشر فيها، والأسباب التى تؤدى إلى ظهورها .. وتصور الاهالى لنوع المشكلات المرتبطة بها .
- التغيرات التى طرأت على اتجاهات النوبيين نحو الاعمال المختلفة .
- التصنيع الزراعى فى النوبة الجديدة، مقارنة ؛ ومعوقات ، الصناعات البدوية، والثروة الحيوانية .
- أثر الظروف الطبيعية فى النوبة الجديدة فى ازهار بعض النشاطات الاقتصادية .
- اقتصاديات الأسرة النوبية فى النوبة القديمة والجديدة، ومصادر الدخل ، ومدى مشاركة أفراد الأسرة فيه.
- الأنماط الاستهلاكية فى الأسرة النوبية القديمة والجديدة .. والسلع والخدمات التى بدأت تشكل حاجة لدى النوبيين فى مرحلة ما بعد التهجير، ومدى عزوفهم عن الاستفادة من بعض الخدمات الاقتصادية المتاحة فى مرحلة ما بعد التغير ،التهجير، .

رابعاً - القرابة :

- السلطة القرابية فى النوبة القديمة والجديدة وبخاصة فيما يتعلق بمركز العم والخال والدور الذى يلعبه الأب والأم، وتقييم سلوك الأنباء والبنات .
- الوظائف الاجتماعية لكل من الأب والأم فى الأسرة النوبية القديمة والجديدة.
- نمط الزواج المفضل فى النوبة القديمة ومدى استمرار هذا النمط فى مرحلة ما بعد التهجير .
- الميراث وأثره فى انتقال الملكية والمركز الاجتماعى فى النوبة القديمة والجديدة، عناصر الميراث - نصيب الأباء والبنات ، العناصر التى يحرص الأباء على توريثها .
- القرابة والتوزيع الإقليمى للسكان فى القرى النوبية الجديدة ، وظهور علاقات الجوار وأنماط الاتصال فى النوبة الجديدة .
- علاقات المزاح فى المجتمع النوبى ، والفئات الاجتماعية التى تدخل فى تلك العلاقات .

خامساً - الضبط الاجتماعي :

- الزعامات السياسية والدينية فى النوبة القديمة والجديدة .
- الزعامات السياسية الرسمية والعرفية فى النوبة القديمة والجديدة .
- نماذج من القانون العرفى فى المجتمع النوبى .
- المشكلات الجديدة فى مرحلة ما بعد التجهيز .
- أنماط الخروج على العرف فى المجتمع الجديد وأسبابه .
- التغيرات التى طرأت على مركز العمدة فى القرية النوبية أو على نائبه فى النوبة الجديدة .
- التحكم والجزاء العرفى فى المجتمع النوبى القديم والجديد .
- التضامن الثأرى ومدى الوحدة الثأرية ومظاهر هذه الوحدة فى المجتمع النوبى .
- ظاهرة الجريمة فى المجتمع النوبى القديم والجديد.
- تقييم كبار السن للتغيرات التى طرأت على العادات والتقاليد.

سادساً - الثقافة النوبية :

- تسجيل الأغانى وترجمة معانيها ، الشعر النوبى الدارج، نماذج من الموسيقى والرقصات النوبية تسجل بالصوت والصورة .
- العادات والاحتفالات المرتبطة بالزواج وغيره فى شعائر المرور .
- جمع أكبر قدر ممكن من العناصر الثقافية النوبية إبتداء من المشغولات إلى الأغانى والألعاب والنكت، والأمثال النوبية .

سابعاً - دراسة تقويمية لبعض المنظمات الاجتماعية في المنطقة وبخاصة قطاع التعليم والإدارة والشئون الاجتماعية والصحة وتنظيم الأسرة :

- القوى العاملة .. خصائصها المهنية والعلمية والعرقية والاجتماعية وفترة العمل بالمنطقة .
- وصف الخدمات التى تؤديها هذه المنظمات .
- تصور المسئولين لنوع المعوقات التى تواجههم فى قيامهم بأعمالهم .
- الاقتراحات للنهوض بهذه الخدمات .
- انتقادات الأمهات للخدمات التى تؤديها هذه المنظمات .
- مدى التعاون بين الأهالى والمسئولين فى هذه الخدمات .
- تصور النوبيين لمدى مواءمة تلك الخدمات والفئات التى لا تستطيع التمتع بها .
- التناقض بين تلك المنظمات الرسمية والعادات الشعبية .
- فرص اشتراك الأهالى فى ادارة تلك الخدمات مثلاً عن طريق الأجهزة السياسية والزعامات المحلية .
- دراسة مركزة للأخاص الذين يستفيدون من تلك الخدمات .
- أنماط الصراع التى تقوم بين الأهالى فى استفادتهم بتلك الخدمات.

وقد توفر لدى فريق البحث قدر من المعلومات والبيانات والاحصاءات – وإن كان لايسمح بتقديم إجابات محددة حول تلك الموضوعات المبينة فيما سبق فإنه يعطى مؤشرات كما يكون ركيزة جيدة فى بناء استمارة للبحث تستخدم فى مرحلة

متأخرة فى هذه الدراسة تعالج بصورة مركزة الجوانب المبينة فيما يلى:

- الأسرة والوحدة المعيشية فى النوبة الجديدة .
- الأراضى والزراعة .
- الهجرة العمالية .
- الخدمات التعليمية .
- الحالة الصحية .
- العرف والقانون والضبط الاجتماعى .
- تنظيم الأسرة .
- اقتصاديات الأسرة النوبية .

أما الدراسة الثالثة التى تعرض بايجاز لما اعتمدت عليه من طرق فى جمع المادة العلمية وهى دراسة سوسيو أنثروبولوجية للقوى العاملة فى الصناعة بين عمال شركة نفط الكويت بالأحمدى[1] . وقد عنى التمهيد الذى بدأ به التقرير الأول الذى صدر عن هذه الدراسة ببيان أسلوب التكامل فيما أتبع من طرق متنوعة فى جمع المادة العلمية والذى تطلب تعاون فريق من الباحثين ذوى تخصصات واهتمامات مختلفة . كما أبرز ذلك التمهيد الخطوات التى اتبعت فى اجزاء تلك الدراسة ابتداء من الزيارات الاستطلاعية إلى تبويب وجدولة البيانات بواسطة الحاسب الآلى .

وقد صدرت دراستنا السوسيو أنثروبولوجية للقوى العاملة فى الصناعة بين عمال شركة نفط الكويت بالأحمدى عن المصادرة بأنه من المعروف أن ظهور

---

(١) يمكن الرجوع فى هذه الدراسة التى أجريت بإشراف الأستاذ الدكتور أحمد أبو زيد إلى : «تقوى العاملة فى الصناعة – مشروع دراسة – رسبو أنثروبولوجية بين عمال شركة نفط الكويت بالأحمدى – التقرير الأول – طريقة البحث والجدول الأولية» تقرير أعدة الدكتور محمد عبده محجوب – مطبوع بطريقة الرونيو – كلية الآداب والتربية – جامعة الكويت – ١٩٧٢ . كما يمكن الرجوع أيضاً ، الذى سبقت إلا إلى الفصل الخامس بهذه الدراسة فى كتابنا : « الأنثروبولوجيا ومشكلات التحضر شارة إليه» .

النفط واستغلاله فى المجتمع الكويتى قد ارتبط بتغيرات بنائية فى جوانب سكانية واقتصادية وسياسة متنوعة. وتعتبر التغيرات القائمة فى التركيب السكانى فى المجتمع الكويتى الحديث - المجتمع الكويتى فيما بعد النقط - من أهم المشكلات التى يجب أن يتوفر عليها الباحثون السوسيولوچيون. وبخاصة المعينون منهم بدراسة الأنماط المجتمعية المستحدثة أو الآخذة مؤخراً بالأساليب الحديثة فى الحكم والادارة - أو التى يتحول اقتصادها من النمط المعاشى إلى النمط الذى يعتمد إلى حد كبير على الانتاج الصناعى أو الانتاج التبادلى .

ولقد كانت هذه الدراسة واحدة من الدراسات الرائدة فى التعرف على الأوضاع الاجتماعية المحيطة بالقوى العاملة فى كويت ما بعد التغير، كما تعتبر كذلك فيما يتعلق بمشكلات التفاعل الثقافى والتمايز العرقى التى يعيشها المجتمع الكويتى الحديث - والذى ترتب بوجه خاص بتأثير عنصر الهجرة فى التركيب السكانى فى مرحلة ما بعد استغلال النفط. ولعلنا نستطيع أن نعرض بإيجاز للترتيب المنطقى للقضايا التى تقوم عليها هذه الدراسة فيما يلى :

١- ارتبط ظهور النفط واستغلاله فى المجتمع الكويتى خلال العقد الخامس من القرن العشرين باضمحلال النشاطات الاقتصادية التقليدية الأساسية فى «الغوص» بحثاً عن اللؤلؤ و «السفر» أو النقل البحرى بواسطة السفن الشراعية، نتيجة أسباب اقتصادية وسياسية مرتبطة بظروف التجارة الدولية. وظهور اللؤلؤ المستنبت أو الصناعى فى اليابان ، واضمحلال سوق اللؤلو الطبيعى فى الهند، والحرب العالمية الثانية .

٢- نشأت عن استغلال النفط فى المجتمع الكويتى حاجة إلى توافد أعداد كبيرة من الإيدى العاملة بخبراتها المتنوعة. وترتب على ذلك تغيرات أساسية فى التركيب السكانى فى مجتمع ما بعد النقط بالكويت، مما ترتب عليه كذلك ظهور الحاجة إلى تغيرات فى نظم الحكم والادارة، وفى نظم السوق والاختيار المهنى ، والتوزع الاقليمى للسكان بوجه خاص .

٣- خلقت التجمعات السكانية فى مناطق استغلال البترول فرصا للاحتكاك الثقافى ، كما أبرزت مظاهر التمايز العرقى فى الجوانب المهنية والثقافية غيرها فى المجتمع الكويتى الحديث. وقد برزت المشكلات والتى تتمثل فيما يلى :

أ- تبدأ الاستمارة وفى صفحتها الأولى ببعض البيانات والأسئلة الأولية مثل النص على الهيئة القائمة على البحث ، ورقم الاستمارة ، واسم العامل، وديانته، ومذهبه، واسم المؤسسة والقسم الذى يعمل به العامل ، واسم الباحث وتاريخ اجراء المقابلة، واسم مراجع الاستمارة. وتاريخ المراجعة، كما حددت مساحات معينة لملاحظات الباحث والمراجع والقائمين بعملية ترميز البيانات وتفريغها . ثم يلى ذلك الجدول الأول فى الاستمارة وباستيفائه تتوفر لدينا معلومات حول الوحدة القرابية المعاشية التى تكون الأسرة أو الجماعة المعايشة التى ينتمى إليها العامل وتحديد صلة قرابة أعضائها بعضهم ببعض ، وبيان ، أعمارهم وجنسيتهم الحالية، ومحل ميلاد المتجنسين منهم بالكويتية، وحالتهم الزواجية والتعليمية.

ب- جاء فى الصفحة الثالثة من الاستمارة جدول تستوفى بياناته من المتزوجين فقط من أفراد العينة – وهو يشمل على أسئلة حول عدد الزيجات، ومحل ميلاد الزوجة ومحل اقامة عائلتها فى كل زيجة، وعدد الأبناء الذكور والأناث، ولكل منهن وأسباب زواج العامل للزوجات الآخريات بعد الزوجة الزولى.

جـ- ويلى ذلك مجموعة من الأسئلة التى تهدف الوصول إلى بعض البيانات حول ظروف السكن الذى يعيش به العامل، وهل يسكنه العامل لامتلاكه له أو يستغله عن طريق الايجار أو أنه من المساكن العمالية. وعدد طوابقه والطابق الذى يسكنه العامل، وما إذا كان يشاركه فى الوحدة السكنية ذات المرافق المعينة سكان آخرون، ووجهة نظر العامل فى مدى كفاية المسكن من حيث التهوية، ونوع مياة الشرب والوقود ووسيلة الاتصال التى يستخدمها العامل فى السكن، ومدى توفر الوسائل الآلية مثل الراديو والتليفزيون وأجهزة اعداد الطعام والتبريد بالسكن، وطريقة استخدام غرف المسكن من حيث توفر غرف خاصة للنوم أو الطعام أو للاستقبال .

د- وتأتى بعد هذا مجموعة من الأسئلة التى تدور حول جوانب متنوعة من العمل تتعلق بالمهنة الحالية للعامل، ووجهة نظر العامل فى نوع العمل الذى يقوم به، وما إذا كان عملا فنياً أو غير فنى، ومدى استخدام العامل للآله فى أدائه للعمل، ومدة خدمته بالمؤسسة وكيفية التحاقه بها، وما إذا كان قد توفرت لديه الخبرة بالعمل الذى يمارسه قبل التحاقه بها، وهل مر بدوره تدريبية منظمة للتدريب على هذا العمل ومكان تلك الدورة ومدتها، وما إذا كان قد ترتب على نجاحه فيها تحسن فى أجره أو حصوله على ترقية.

هـ- كما تضم الاستمارة أسئلة تعنى بالتعرف على وجهة نظر العامل فى مدى ملاءمة العمل لخبراته وقدرته، ومدى شعوره بالملل أثناء العمل والأوقات التى يشعر بها بالملل ، ومدى توفر الظروف الصحية فى العمل من حيث الأضاءة والتهوية والوسائل المانعة للضوضاء، ومدى تأثير تلك الظروف على انتاجية العامل وعليه شخصيا ، ووجه نظره فى بعض الخدمات التى تقدمها المؤسسة مثل خدمات التغذية .

و- وتضم الاستمارة أيضاً عدداً آخر من الأسئلة التى تهدف إلى التعرف على الوسائل الرسمية وغير الرسمية التى يعالج بها العمال مشكلات العمل - وبخاصة مدى استمرار المنظمات والضوابط القرابية فى التحكم فى سلوك العمال - ووجهة نظر العامل فى المنظمات النقابية من حيث الخدمات التى تؤديها، وهل يرى العامل ضرورة فى قيام تلك المنظمات بتقديمها. ومدى مساهمة العمال فى عضوية تلك المنظمات أو مدى أحجامهم عن المساهمة وأسباب ذلك .

ز- كذلك فقد كانت هناك بعض الزسئلة حول ساعات وأيام دوام العمل وفترات الراحة اليومية والأسبوعية والاجازات السنوية، ومدى تمتع الفئات المختلفة من العمال بتلك الاجازات. والأوقات التى يصرح فيها بالاجازة، ومدى أحقية تلك الفئات المختلفة من العمال فى التمتع بالاجازات المرضية، ورأى العمال فى كفاية مدد تلك الاجازات.

جـ- كما كان هناك أيضاً تركيز على دراسة مشكلة تغيب العمال - وبخاصة معرفة مدى وأثر غيابهم وأسباب التغيب واقتراحاتهم لعلاج هذه المشكلة، وارتباط مشكلة التغيب بنظم الجزاءات في المؤسسة وانعكاس بعض ظروف العمل على هذه المشكلة - وبخاصة فيما يتعلق بوجهة نظر العامل في نوعية علاقته زملائه ورؤسائه .

ط- كذلك تعتبر مشكلة إصابات العمل من أهم المشكلات فى التنظيم الصناعى وبخاصة في مراحل التحول الصناعي المبكرة، ومن ثم فقد تضمنت الاستمارة عدداً من الأسئلة التى تدور حول مدى تعرض العمال بفئاتهم المختلفة لاصابات العمل، والظروف الفنية في تنظيم العمل، والظروف النفسية والاجتماعية التى يعيشها العامل- والفترة التى استغرقها العلاج من الإصابة، ووجهة نظر العامل فى مدى كفاية الأدوات الواقية من الإصابة، ومدى كفاءة نظم الأمن الصناعي في المؤسسة .

ى- ومن أهم المشكلات التي ركزت الاستمارة على محاولة التعرف عليها أيضاً بين مشكلات القوى العاملة فى الصناعة في المجتمع الكويتى الحديث - وفى شركة نفط الكويت بوجه خاص - مشكلة التغير المهنى ومدى تأثير القيم العرقية والقبلية التقليدية في نظم تقسيم العمال وتوزيعه فى المجتمع الكويتى الحديث، والدور الذى تلعبه الأوضاع السكانية والاقتصادية فى هذا المجتمع فى تنمية الخبرات المهنية للسكان الأزصليين . وفرص استفادة السكان الوافدين من برامج التدريب المتاحة في المجتمع الكويتى سواء البرامج الرسمية أو غير الرسمية. وبخاصة فيما يعرف بالتدريب أثناء العمل، ومفهوم المهنة الرئيسية والمهنة الإضافية أو الثانوية في المجتمع الكويتى الحديث، ومدى تحول بعض النشاطات الاقتصادية الأساسية التقليدية إلى نشاطات اقتصادية ثانوية أو إضافية فى مرحلة بعد التغير فى المجتمع الكويتى .

ك- وتضمنت الاستمارة أيضاً أسئلة حول مدى تمتع الفئات الممتازة نممنعمال الشركة بنظم العلاوت الدورية ، والمناسبات التى تمنح فيها العلاوات التشجيعية وأثر نظم العلاوات بأنواعها المختلفة فى عمليات التنافس والصراع بين العمال بفئاتهم والمهنية المتمايزة .

ل- وفى مجال دراسة الجوانب الاقتصادية فى حياة أفراد القوى العاملة فى الصناعة بالكويت تضمنت الاستمارة جدولاً لبيان مصادر الدخل وأوجه أنفاق العمال- وبخاصة لبيان مدى تنوع مصادر الدخل وأوجه الانفاق واتجاهاته والأنماط الاستهلاكية السائدة بين العمال- ومدى ارتباط نوع الموازنة بين مصادر الدخل وأوجه الإنفاق بالمشكلات الاجتماعية التى يعانيها العمال وبخاصة فيما يتعلق بالديون واثرها فى الاضطرابات الاجتماعية والنفسية التى يعانيها هؤلاء العمال وأثر هذا كله على مستوى كفايتهم الإنتاجية، وانعكاس تلك المشكلات فى مظاهر التضامن والتماسك بين الجماعات العرقية أو المهنية المتمايزة.

م- وعلى الرغم من أن المشكلة التى كان المجتمع الكويتى يعانى منها - والتى لايزال يعانى منها بصورة مختلفة منذ التغيرات الاقتصادية الكبرى التى ارتبطت بظهور النفط - هى مشكلة توفر القوى العاملة الضرورية استثمار مصادر الثروة الجديدة، وتقديم الخدمات المتنوعة التى توفرت إمكانياتها فى مرحلة ما بعد النفط، فإن المجتمع الكويتى الحديث يعانى بصورة معينة من مشكلة أخرى هامة هى مشكلة البطالة، وصور البطالة متعددة فى المجتمع الكويتى الحديث وهى قد اصبحت تشمل الآن فئات مهنية مختلفة من أفراد القوى العاملة، كما أنها تشكل عبئاً كبيراً على ميزانية الدولة - فيما يتعلق باستفادة المواطنين الكويتيين بحقوقهم فى الحصول على أجر عن طريق العمل سواء كان دولاب العمل فى حاجة رليهم أم لم يكن، وفيما يتعلق ببرامج التخطيط للحد من الهجرة التى تؤدى إلى مزيد من المشكلات السكانية والاقتصادية وهى المشكلات التى ارتبطت بالهجرة غير المخططة التى نشطت فى بداية مرحلة التغير فى هذا المجتمع. ولهذا كله فقد تضمنت الاستمارة جدولاً لقياس حجم هذه المشكلة - مشكلة البطالة - بين أسر أفراد العينيه من الكويتيين وغير الكويتيين للتعرف على جنس وجنسية وعمر ومهنة الأشخاص المتعطلين، وكذلك التعرف على حالتهم التعليمية ومدة إقامتهم فى الكويت ، ومدة تعطلهم وأسباب التعطل ودرجة قرابتهم للعامل، وذلك بغية معرفة مدى البعد القرابى فى تكوين الوحدة القرابية المعاشية بين الفئات المتمايزة من السكان فى المجتمع الكويتى الحديث.

ن- وكان هناك فى الأقسام الأخيرة من الاستمارة تركيز على دراسة مشكلات الهجرة والحراك السكانى فى المجتمع الكويتى الحديث، وبخاصة فيما يتعلق بالظروف التى تواجه المهاجرين الجدد، ومن حيث تاريخ الهجرة إلى الكويت، وأعمار المهاجرين ومناطق إقامتهم فى الكويت، وارتباطاتهم القبلية أو القرابية بالسكان الأصليين، ونوع المساعدات التى يتلقاها هؤلاء المهاجرون عند مجيئهم إلى الكويت، ومدى ارتباط هؤلاء المهاجرين بمصالح معينة فى الوطن الأصلى، ومدى تزاورهم وتهاديهم مع أقاربهم فى الوطن، وهل سبق اشتغالهم بمناطق أخرى خارج الوطن قبل المجيء إلى الكويت، وأسباب اختيارهم للكويت فى هجرتهم الأخيرة .

س- كذلك فقد تضمنت الاستمارة بعض الأسئلة التى توجه إلى الكويتيين فقط من أفراد العينة حول أفراد أسرهم الذين يعملون خارج الكويت، وبخاصة ما يتعلق بجنس الأصلية لزوجاتهم، والجهات التى يعملون بها ومهنتهم ، وحالتهم التعليمية، مدة إقامتهم خارج الكويت ومدى تبادل هؤلاء العاملين بالخارج التزاور والتهادى مع اقاربهم فى الكويت، والمناسبات التى يتم فيها ذلك التهادى أو التزاور .

ع- كما تضمنت الاستمارة أيضاً بعض الأسئلة التى تتعلق بأقارب العمال الكويتيين من أفراد العينة الذين يتلقون العلم خارج الكويت وبخاصة حول جنسهم وأعمارهم وحالتهم الزواجية والجنسيات الأصلية لزوجاتهم وتاريخ زواجهم بهن، ومهنتهم قبل سفرهم لتلقى العلم خارج الكويت، ونوع التعليم الذى يتلقونه هناك كما كانت أيضاً مجموعة من الأسئلة عن مدى تزاور وتهادى الذين يتعلمون بالخارج مع أقاربهم المقيمين فى الكوييت والمناسبات التى يتم فيها هذا التبادل والتهادى.

ص- وأخيراً فقد كان هناك كثير من الأسئلة التى تهدف إلى قياس بعض الآراء والاتجاهات وبخاصة فيما يتعلق بنمط السكن المفضل، ومدى الميل إلى التمايز الاقليمى بين الفئات العرقية من العمال ومدى اتجاههم نحو الفردية أو الجماعية فى المسكن والأسس التى تقوم عليها هذ الجماعية، فى التزاور والتهادى والالتزامات الاقتصادية فيما بينهم ، واتجاهاتهم نحو برامج الأعلام والصحف

المختلفة في الكويت، وكيفية قضائهم أوقات فراغهم، وأتجاهاتهم نحو مشاهد برامج التلفزيون والسينما أو الاستماع إلى إذاعات معينة بوجه خاص (١) .

وقد اتخذ تصميم استمارات وتطبيقها خطوات، كما أحاطت به مشكلات نعرض لها بايجاز فيما يلي :

١- لقد كان الاتجاه الأنثروبولوچي هو الاتجاه الغالب في الدراسات الحقلية التي قام بها قسم الفلسفة والاجتماع في جامعة الكويت منذ انشائها - وأن كانت هناك دراسات حقلية معينة تمت فيها محاولة للمزاوجة بين الطرق السوسيولوچية والطرق الأنثروبولوچية، ولعل هذه الدراسة التي نحن بصدد عرضها الآن تمثل هذا الاتجاه وقد دفعت إلى ذلك ضرورات موجزها فيما يلي:

أ- اتساع الرقعة الاقليمية للمجتمع الكويتي ككل كما يصدق هذا أيضا على الأنماط المجتمعية المتمايزة فيه، وذلك بجانب عدم وضوح ملامح التمايز الاجتماعي بين عدد من أقسامه الاقليمية في أحيائه المتعددة - فيما عدا بعض المناطق القليلة التي تتغاير مكوناتها السكانية والتي لاتصلح لأن تكون أساساً لتعميم يصدق على المجتمع الكويتي الكلي.

ب- التنوع في الانتماء العرقي واللغوي والثقافي للفئات السكانية التي عاشت في المجتمع الكويتي في مرحلة ما قبل التغير، ويصدق هذا بخاصة إذا أخذنا في الاعتبار التركيب السكني في المجتمع الكويتي الحديث.

جـ- الصعوبات الفنية المتعلقة بمدى استعداد المجتمع لتقبل الباحثين الحقليين والتعاون معهم للحصول على بيانات مفصلة حول الجوانب الاجتماعية الاقتصادية والقرابية والقبلية ومظاهر التضامن العرقي وبخاصة في الظروف السائدة الآن في المجتمع الكويتي الحديث .

د- الافتقار إلى البيانات الاحصائية أو المعلومات التي تصلح أساساً للدراسة الحقلية حول المجتمع الكويتي بصفة عامة والقوى العاملة في الصناعة بصفة خاصة .

---

(١) أنظر الملحق الثاني ويضمن الاستبيان الذي اعتمدت عليه الدراسة الحقلية لذوي العاملة في الخلط بين عمال شركة نفط الكويت بالأحمدي صناعة .

وهذا يعني بقول آخر أن واحدة من أهم المشكلات التى قامت عند أجراء هذه الدراسة تتعلق بترتيب جدولة تطبيق الاستمارة بين مراحلها - وبخاصة فيما يتعلق بترتيب أولويتها بالنسبة إلى طريقة المقابلة - فمن المعروف أن الدراسات الأنثروبولوچية تعتمد فى الدرجة الأولى على ما يعرف بطريقة الملاحظة بالمشاركة فى جمع المعلومات، أو على طريقة المقابلة التى يحصل فيها الباحث على المعلومات من خلال الاتصال بالآتين بالأخبار Informaots الذين يدلون للباحث بتلك المعلومات التى تصف النشاطات الاجتماعية موضوع الدراسة ويعبرون - عن وجهة نظر معينة فيما يتعلق بالقيم والمعايير التى تحكم تلك النشاطات، وتأتى طريقة الاعتماد على استمارة البحث أو كشوف الاستبيان أو البيانات الاحصائية والوثائق والسجلات الرسمية بعد ذلك للتحقق من صدق القضايا التى يصل إليها الباحث، أو لتدله على معدلات معينة لتردد ظواهر يصعب قياس ترددها نم خلال المشاركة.

ولكن - كما سبقت الاشارة إلى ذلك - فى دراسة للقوى العاملة فى الصناعة فى المجتمع الكويتى وفى شركة نفط الكويت بوجه خاص، وفى بداية انشاء الجامعة، وتحت وطأة ضرورة الإسراع فى الحصول على المعلومات التى تتخذ ركيزة فى مقرر أكاديمى لدراسة فى موضوع «المجتمع الكويتى» فقد تكمالت تلك الصعوبات المتمثلة فى الافتقار إلى المعلومات أو الوثائق الرسمية والمرتبطة بما يحتاجه أعداد المجتمع لدراسة حقلية تعتمد على الملاحظة بالمشاركة، والرغبة فى الحصول على بعض المعلومات الأولية فى دراسات استطلاعية لجوانب ومشكلات متنوعة فى المجتمع الكويتى - ولهذا كله - فقد كان من الضرورى أن تبدأ الدراسة بتطبيق هذه الاستمارة - وقد ساعد تطبيقها على خلق فرص للاتصال الشخصى وتكوين العلاقات الشخصية والمهنية مع عدد كبير من الآتين بالأخبار الذين كانت المعلومات التى يتم الحصول عليها منهم تكمل أو تفسر أو تبرر نتائج تلك الدراسات الاستطلاعية الكمية .

١- كانت المشكلة الأولى التى واجهت تطبيق استمارة البحث تتعلق باختيار أفراد العينة الممثلة لقطاع العمال بين القوى العاملة فى مجتمع شركة نفط الكويت، والتى تتخذ كركيزة فى بحوث القوى العاملة فى الصناعة فى المجتمع الكويتى - وبخاصة فقد كانت المعلومات الأولية حول تركيب ذلك القطاع تبرز كل

مظاهر التناقض والصراع التى تبرأ بين سمات المجتمع الكويتى الحديث بوجه عام والتمايز بين الفئات السكانية المتعددة فى هذا المجتمع بوجه خاص .. فقد تعددت جنسيات هؤلاء العمال كما تعددت انتماءاتهم الثقافية والعرقية والدينية واللغوية أيضا إلى جانب تعدد مستوياتهم الفنية وفئات أجورهم. وقد كان من الضرورى أن يجرى البحث على عينة ممثلة لكل تلك الفئات حيث لم يكن من الممكن تطبيق الاستمارة على ما يزيد على الثلاثة آلاف عامل يكونون مجموع تلك الفئة من العاملين بالشركة. ومن تم فقد تم الاتفاق على عينة لا تقل عن ٧,٥٪ ولا تزيد عن ١٠ ٪ من بينهم. وقد تم ذلك عن طريق الحصول على كشف بأسماء جميع عمال الشركة فى أقرب تاريخ سابق لاجراء البحث، وتم تحديد أسماء أفراد العينة والاتصال بادارة الشركة لتنظيم إتاحة الفرصة للباحثين لمقابلة هؤلاء العمال بمقر أحد نوادى الشركة، وبحيث لا يتأثر العمل بتغيب هؤلاء العمال فى فترات مقابلتهم للباحثين.

٢- تعددت اللغات التى تتكلمها جماعات العمال مثلاً فقد تمثلت فى اللغات العربية والفارسية والانجليزية، كما تعدد اللهجات المحلية التى يتكلمها العمال العرب. ومن ثم فقد كانت هناك مشكلة فيما يتعلق بتحديد اللغة التى تصاغ فيها أسئلة الاستمارة. وبالطبع فلم يكن من الممكن الاتفاق على لهجة معينة أو لغة معينة يفهمها جميع أفراد العينة، ولكن فقد اتفق على صياغة تلك الاستمارة فى لغتين: الأولى هى اللغة العربية والثانية هى اللغة الانجليزية فيما عدا بعض الأسئلة التى دخل فى صاغتها - كما سبقت الاشارة إلى ذلك - بعض الكلمات غير الفصحى أو «الدراجة»، وذلك أما لإبراز قيمة اجتماعية تقليدية معينة أو لغير ذلك مثلاً فيما يتعلق بقياس اتجاهات أفراد العينة نحو بعض الأقوال الشائعة أو الأمثلة الشعبية. وقد عقدت حلقات لشرح مفهوم تلك الأسئلة يتناقلها الباحثون على تعددهم وذلك بغية ايجاد نوع من الوحدة بين مفهوم تلك الأسئلة لدى أفراد العينة أنفسهم. وكان الاتفاق على هذه الصيغ والتفسيرات هو أحد الأهداف الرئيسية لسلسلة من المقابلات التى نظمت مع الباحثين .

٣- كذلك فقد كانت هناك بديلات متعددة فيما يتعلق بتحديد موعد ومكان اجراء المقابلات - مثلاً بحيث تتم مع العمال فى بيوتهم أو أمكنة معينة من الشركة. وهل تتم فى وقت الدوام الرسمى لهؤلاء العمال أم تتم فى أوقات فراغهم - وقد بدا المناسب لتحقيق أقصى درجة من الحرية لزفراد العينة فى التعبير عن آرائهم أن تتم تلك المقابلات بعيداً عن ظروف العمل وضغوطه المتنوعة، وهذا يعنى بقول آخر أنه قد بدا من المناسب أن تتم تلك المقابلات فى وقت فراغ العمال وفى بيوتهم بوجه خاص. ولكن واجهت تنفيذ ذلك صعوبات منها ظروف الباحثين أنفسهم الذين كان أغلبهم من طلاب وطالبات شعبة الدراسات الفلسفية والنفسية والاجتماعية والذين لم يكن فى الامكان تنظيم توافدهم على بيوت العمال فى أوقات فراغهم المختلفة وفى هذه المرحلة المتقدمة من تاريخ اجراء البحوث الاجتماعية فى المجتمع الكويتى بوجه عام .. ومن ثم فقد اتفق على أن تتم المقابلات فى أحد أبنية الشركة البعيدة إلى حد كبير عن روتين وضغوط العمل - وهو النادى الذى يتردد عليه العمال فى مناسبات مختلفة ولقضاء أوقات فراغهم - وأن يكون ذلك خلال وقت العمل بحيث تنظم الشركة فترات محددة لمقابلة أفراد العينة، كما تنظم وسيلة انتقالهم إلى مكان أجراء المقابلة وعودتهم إلى مقر العمل.

٤- ارتبطت ظروف إجراء المقابلات بغرض تعريف أفراد العينة بأهداف هذا البحث بتحقيق أية امتيازات جديدة أو ارتباطها مباشرة بمخططات معينة تنعكس على ظروف العمل أو نظمه. ومن ثم فقد كان تحديد هذه العلاقات الشخصية والمهنية بين الباحثين وأفراد العينة من خلال مقابلة ه مع ثلاثين من العمال فى الاقسام المختلفة بالشركة - ومن الفئات العرقية والمهنية واللغوية المتخلفة التى ينتمى إليها عمالها ، وذلك لأعطائهم فكرة عن مشروع البحث والإجابة على التساؤلات التى تشار فيما بينهم - وبخاصة فيما يتعلق بشكوكهم فى إمكان استخدام نتائج هذا البحث فى غير صالحهم، وارتباط أعطائهم اجابات محددة بتحقيق امتيازات معينة لهم. وقد طلب إلى هؤلاء العمال أن

ينقلوا ما دار فى ذلك المقام إلى زملائهم فى الأقسام التى يعملون بها . ومن ناحية أخري فقد كانت المقابلات تتم فى فترتين إحداهما صباحية والأخرى مسائية، بحيث تنظم الشركة فى كل فترة مقابلة الباحثين لحوالى العشرين من العمال أفراد العينة على أن يتواجدوا جميعهم فى بداية الفترة المخصصة للمقابلات . وقد كان الباحثون يقومون بتنظيم لقاءات قصيرة معهم يتكرر فيها التعريف بريجاز بأهداف البحث والاجابة على تساؤلاتهم، كما كان ذلك يتحقق أيضا فى مقابلة قصيرة مفتوحة يجريها الباحثون مع أفراد العينة يتم فيها تناول الشاى أو المرطبات لخلق جو من الود والألفة فيما بينهم .

٥- كان فى خطة البحث أن يتم تفريغ وجدولة بيانات الاستمارة عن طريق الحاسب الالكترونى «الكمبيوتر» وقد روعى ذلك فى تصميم الاستمارة وفى تحديد فئات تصنيف البيانات والمعلومات التى تتوفر بعدة تطبيقها. وقد تم تحديد تلك الفئات بعد تطبيق الاستمارة على جميع أفراد العينة – واستعراض الاجابة والمعلومات حول كل سؤال من أسئلتها – وبعدها تم تحديد أهم الفئات التى تتضمن تلك المعلومات والتى تقدم شواهد مؤيدة أو معاً للفروض نعرض لها بشيىء من الإيجاز لخطوات هذه العملية فيما يلى :

عندما توفرت لدى هيئة البحث إمكانية تحديد الفئات المتنوعة التى تضم البيانات والمعلومات حول كل سؤال من أسئلة الاستمارة تم البدأ فى تصميم دليل ترميز البيانات وجداول تفريغها . وتحدد لتفريغ البيانات أو المعلومات التى تتوفر حول كل سؤال مربع معين أو أكثر من مربعات بطاقة التفريغ بحسب تعدد فئات تصنيف تلك البيانات أو المعلومات، فإن كان عدد تلك الفئات لايزيد عن العشرة خصص لتفريغ الاجابة على السؤال مربع واحد، أما إذا زاد عدد تلك الفئات عن العشرة ولم يزد عن المائة خصص لها مربعان وهكذا. ويستعين الباحث الذى يقوم بعملية ترميز تلك البيانات وتفريغها بدليل يحدد تلك الفئات ويحدد الرمز الرقمى المخصص لكل منها. ومثال ذلك أن السؤال الرابع فى الاستمارة وهو يتعلق بديانة العامل كانت فئات الاجابات المحتملة هى : مسلم [illegible] ، ديانة [illegible]

توجد اجابة محددة للسؤال بسبب خطأ الباحث ، غير مبين، أو أن عدم وجود تلك الاجابة يرجع إلى هذا السؤال لا يسأل اصلاً لفئة معينة من أفراد العينة ، لاينطبق، أو أن أفراد العينة قد أمتنعوا أو رفضوا الاجابة على هذا السؤال ،أمتنع عن الاجابة، . ومن ثم فقد تم تحديد مربع واحد لتفريغ بيانات أو أجابات هذا السؤال هو المربع رقم :٧ وحددت الرموز الرقمية لتلك الفئات أو الاحتمالات المختلفة للإجابة على النحو التالى :

رقم المربع المخصص لتفريغ الإجابة	الرمز الرقمى لفئات أو لحمالات الإجابة	فئات أو احتمالات الإجابة	السؤال ورقمه المسلسل فى دليل ترميز البيانات
007	0	مسلم	(٤) الديانة
	1	مسيحى	
	6	ديانات أخرى	
	7	غير مبين	
	8	امتنع عن الاجابة	
	9	لا ينطبق	

ولقد تبعت تلك الدراسة للقوى العاملة بصناعة النفط فى الكويت عدة دراسات حقلية أخرى عنيت بالتغيرات الجذرية التى طرأت على بنية المجتمع الكويتى بتأثير تلك الصناعة. ومثال ذلك دراستنا ، الهجرة والتغير البنائى فى المجتمع الكويتى، ودراستنا ،لخصائص الأسرة الكويتية الحديثة ومشكلاتها، وغيرها من الدراسات التى تضمها قائمة ألحقناها بكتابنا بعنوان ، الأنثروبولوچيا ومشكلات التحضر، . وقد ألحقنا بكتابنا هذا صورة من الاستبيان الذى اعتمدت عليه دراستنا للهجرة والتغير البنائى فى المجتمع الكويتى - الملحق الرابع - كما تضمن الملحق الخامس صورة من الاستبيان الذى اعتمدت عليه دراستنا وللعوامل المؤثرة فى اتجاهات طالبات جامعة الكويت فى اختيارهن لأزيائهن، وارتباط ذلك بالتغيرات

التى نظراً فى المجتمع الكويتى، وبخاصة فيما يتعلق بالاتجاه إلى التحديث والتأثير «بالموضات» الغربية فى كثير من جوانب الحياة والتغير فى وضع المرأة وأسلوب التنشئة الاجتماعية.

ولعل هذا الاستعراض لطرق البحث التى اعتمدت عليها تلك الدراسات التى تناولها هذا الفصل تنتهى بنا إلى تصور جديد فى تفهم تلك الثنائية القائمة بين الدراسات السوسيولوچية من ناحية والدراسات الانثروبولوچية الاجتماعية والثقافية من الناحية الأخرى، وهو ما يعالجه ابحثنا بعنوان : الاتجاه السيوأنثروبولوچى فى دراسة المجتمع .

الفصل الثاني

البنية الاجتماعية البدوية

- بعض خصائص البنية الاجتماعية البدوية.
- المقومات البنيوية للقضاء البدوي.
- المسئولية الثأرية في القضاء البدوي.
- العقوبة في القضاء البدوي.
- مجلس القضاء البدوي.

الفصل الثاني

البنية الاجتماعية البدوية(*)

أولاً: بعض خصائص البنية الاجتماعية البدوية:

تقوم البنية الإجتماعية فى الأنماط المجتمعية البدوية والريفية والحضرية على عدد من الركائز الاساسية هى المقومات الايكولوجية والتكوين الديموجرافى والثقافة.. التى تنعكس فى تكوين الأنساق الاجتماعية والاقتصادية والقرابية وأنساق الضبط الاجتماعى. ويعتبر أسلوب التفاعل بين الانسان والبيئة الطبيعية من أهم المؤشرات التى يعتمد عليها من تنميط المجتمعات التقيدية والحديثة «البدوية والريفية والحضرية». فاتجاه المجتمع إلى التحديث يعنى مزيداً من السيطرة على البيئة بوسائل أكثر تقدماً[1]. وحيث تعتبر الصحراء هى الموطن التقليدى للبداوة فى صورها المختلفة فإن المناطق التى تتوفر فيها الثروة الطبيعية المستقرة – وبخاصة فى الأراضى الصالحة للزراعة والموارد المائية الكافية – تعتبر مناطق توطن الجماعات الريفية التى يشتغل فيها السكان جميعاً بالزراعة كحرفة أساسية للفلاحين، ومجال الاستثمار الرئيسى لغيرهم من المقيمين بالقرية سواء من الأهالى أو الوافدين الذين يعملون بأعمال أخرى فى خدمة العمل الزراعى أو لتوفير الحاجات المعيشية للقرية. وهو ما ينطبق أيضاً حتى على الذين تعلموا من أهاليها وأصبحوا من الموظفين فى مرافق الخدمات المختلفة.

وتتميز المجتمعات البديوة البدائية التى تشتغل بتربية الماشية، وهى المجتمعات التى توصف فى بعض الكتابات بتحكم «مركب الماشية». نجد أن الماشية هى المصدر الرئيسى للطعام حيث يتغذون بلبنها ولحومها، وهى الوسيلة التى تتراكم بها الثروة. وبها تدفع الدية ومهر العروس وتقدم الأضحية فى الطقوس الدينية، وتقوم حروب الإغارة بين القبائل المتجاورة للاستيلاء على الماشية، كما أن اختطافها يعتبر من أعمال البطولة التى تؤهل الشباب

---

(1) Bill, J. and Leiden, C., The Middle East: Politics and Bacon, Boston, U.S.A. 1947. pp. 2 - 3.

للتكريس فى طبقة المحاربين. وفى هذه المجتمعات البدوية أيضـا تبنى البيوت من جلود الماشية، ويتركز الفن الشعبى حول الماشية حيث يتبارى الشبان فى تزيينها، وهى التي تفرض الهجرة فى أوقات الجفاف التى يتجمع فيها الشبان من الجماعات الثأرية المختلفة حول الموارد المائية المحدودة متناسين ما بينهم من عداوات.

وتضم الجماعات البدوية عدداً محدوداً من الأفراد الذين يعرف كل منهم الآخر وترتبط به علاقات شخصية مباشرة. وتنقسم الجماعات القبلية إلى عدد من الوحدات القرابية «العائلات» التى تتجاور فى الوطن القبلى مكونه جماعات «نجعية» تتعاون فى مجالات العمل من الرعى والزراعة غير الكثيفة لتوفير القوت. وقد تكون العائلات المتمايزة تجمعات قروية مؤقتة فى فصل معين من فصول السنة كفصل الأمطار، ولكن عناصر هذا التجمع تتبعثر فى فصل آخر سعياً وراء المراعى والموارد المائية المحدودة فى فصل الجفاف. وقد يصل عدد السكان فى تلك التجمعات النجعية المؤقتة إلى بضع مئات، ويبلغ فى حالات أخرى آلافاً قليلة.

وحيث تكون الجماعات البدوية مجتمعات منعزلة فليس من المعقول أن يوجد مجتمع يجهل أفراده تماماً - فى الواقع - وجود جماعات أ خرى غيرهم، وهو ما يصدق على تلك المجتمعات «البدائية» أيضاً.. فقد تحاشى البحارة لمئات من السنوات الإقتراب من جزر الأندمان ولكن سكان تلك الجزر كانوا فى نفس تلك الفترة على اتصالات بالمالاويين والصينيين. ولكننا نجد أيضاً أن فرص اتصال التجمعات البدوية «بالعالم الخارجى» فرص محدودة إلى حد يمكن معه تصور نسق علاقاتهم وبيئتهم الاجتماعية فى معزل عن الجماعات المجاورة. وبإيجاز شديد نجد أن هذه العزلة تكون جانباً واحداً من الحقيقة أما الجانب الآخر فيتمثل فى تلك العلاقات الحميمة التى تربط بين أعضاء الجماعة القبلية البدوية كما ترتبط تلك العزلة بقدم توطن الجماعات البدوية لفترات طويلة يصعب تحديد بدايتها فى بعض الأحيان إلا بالرجوع إلى الروايات الشعبية أو الأساطير التى تحكى استقرار مؤسسى القبلية فى المنطقة بعد انتصارهم على سكانها الأصليين.

ويرى بعض الباحثين أن من الممكن تصور تنقلات تلك الجماعات البدوية فى رحلات يتسع مداها لمئات من الأميال دون اتصالات ثقافية دالة مع غير بنى عمومتهم من الجماعات القبلية الأخرى. والمثال هنا من القرى الهندية فعلى مرتفعات جواتيمالا الغربية الوسطى التى تتمايز أعرافها، كما تتمايز أيضاً الخصائص الفيزيقية المميزة لبنية أفرادها، ومع هذا فقد كانوا من الرحالة العظام كما أن جماعات الغجر قد تنقلوا بين شعوب مختلفة فى الأرض لقرون عديدة، وقد حافظوا مع هذا على الكثير من الخصائص الثقافية التى تميزهم. وحيث نجد أن الشعوب «المتحضرة» على اتصال بالنتاج الفكرى أو «الثقافات» و «العصور» الأخرى فإن الجماعات البدوية التى تفتقر إلى «الكتب» لا تتصل بالجماعات المجاورة من المجتمع القبلى المحدود فكل تاريخها وخبراتها تنتقل عبر الروايات الشعبية والتاريخ «الشفاهى» لكبار السن الذين يحرصون بالتأكيد على نقل أنسابهم وخبرات أسلافهم إلى الأجيال التالية. ولكن رواياتهم مقبولة دائماً لأنه لا يوجد ما يعتمد عليه فى تحقيقها(٢).

ومن المؤكد أن تلك العزلة التى أحاطت بالجماعات البدوية لقرون عديدة بدأ طوقها ينكسر فى الوقت الحاضر لعوامل متعددة. منها قيام الدول الحديثة وحركات التحرر ومشروعات التعدين وبرامج توطين البدو والخدمات الاجتماعية فى مجالات الصحة والتعليم وتنمية المراعى والتجنيد الإجبارى وغيرها من النظم والمرافق التى انشئت فى تلك المناطق الصحراوية بجانب التقدم الهائل الذى طرأ فى وسائل الاتصال التى اقتناها البدو.

ويتميز التكوين الديموجرافى فى المجتمعات البدوية بخصائص بارزة فالترحال والتنقل الموسمى حقيقة أولية فى التعرف بالجماعات البدوية وشبه البدوية التى تزاوج بين الرعى والزراعة المتنقلة، وبخاصة فى رعى الأغنام الذى يتيح شيئاً عن التوطن القبلى متمايزاً عن الحال فى تربية الأبل. ويتميز التركيب الديمواجرافى فى القبائل البدوية بدرجة عالية من التجانس الذى يتجاوز مظاهر التغاير العرقى والقرابى والاقتصادى فى الوحدة القبلية، فأعضاء القبيلة هم أخوة وأخوات أبناء رجل واحد أو إمرأة واحدة. ولكننا نجد بالتأكيد أن هناك مقومات للتغاير من أهمها العوامل العرقية حيث تتمايز الجماعات القبلية

المنسوبة أو الأصيلة والجماعات غير المنسوبة أو غير الأصيلة من «البياسرة» وهو تمايز ينعكس فى نسق الضبط الاجتماعى والاختيار الزواجى وتقسيم العمل.

ومع هذا كله فإن أعضاء الجماعة البنوية يتميزون بأنهم «متشابهون» إلى حد بعيد فقد عاشوا لسنوات طويلة تربط بينهم علاقات حميمة وقد كونوا نموذجاً بيولوجياً فريداً، فالتجانس الجسدى والزواج الأضوائى من أهم الخصائص المميزة للجماعات البدوية، وطالما ظل الناس يتواصلون فيما بينهم دون اتصال بالآخرين فإن ما يتبعه رجل من طرق فى صنع الأشياء والتفكير يصبح هو نفس ما يفعله بقية الرجال فى تلك الجماعة البدوية. ويقول آخر أننا نجد فى المجتمعات البدوية كل إنسان يعرف ما يعرفه كل أعضاء الجماعة ويفكر مثلهم، فالعادات واحدة كما هى الأعراف السائدة بينهم، وحيث من المنطقى أن يكون هناك نوع من التفاوت الفردى بين أفراد الجماعة القبلية الواحدة. وقد تتاح لأحدهم فرص لا تتاح لآخر فالزعيم يورث خبراته كما يورث الزعماء الدينيون أسرارهم لأبنائهم، وقد يتفوق أحدهم فى تتبع الأثر أو المعرفة بخصائص التربة فى المناطق القبلية المتمايزة، لكننا نجد بوجه عام أن هذا التماثل فى الخبرات المشتركة بين أعضاء الجماعة القبلية ينعكس أيضاً فى نوع من الثبات والتطابق النسبى بين خبرات الأجيال المتعاقبة، فالصغار يجب عليهم أن يتعلموا التصرف والحكم بنفس الأساليب التى أتبعها الكبار مما يجعل فرص التغير الذاتى محدودة إلى حد بعيد فى تلك المجتمعات البدوية(٣).

وحيث تعتبر ظاهرة التجانس والتغاير ظاهرة نسبية إلى حد بعيد فى الأنماط المجتمعية المختلفة حيث نجد انقسام المجتمع إلى فئات متمايزة من الذكور والاناث، وهو تمايز يرتبط بتفاوت فى المكانة وينعكس فى تقسيم العمل والمسئولية الجنائية فإن مظاهر هذا التمايز تختلف فى الثقافات المختلفة، ونحن نجد اختلافاً فى الدور الذى تلعبه المرأة فى الحياة الاقتصادية من ثقافة إلى أخرى. فالمرأة تقوم بجانب كبير من العمل الزراعى والرعوى فى المجتمعات الريفية والبدوية. ولكن المشروعات التجارية «للرجال». والمرأة لا تشارك فى الحروب القبلية كما يشارك الرجال، ولكنها ترضع الثأر لأبنائها. نسبة الأمية بين النساء أكبر منها كثيراً بين الرجال ولا يسمح للمرأة أن تدلى برأيها فى

المنازعات القبلية، ولكن علاقات المصاهرة تكون أرضية هامة لقبول الصلح مع «أخوال» الأبناء.

ونجد فى بعض المجتمعات القبلية أن التمايز بين الفئات العمرية يلعب دوراً بالغ الأهمية فى تقسيم العمل الاجتماعى حيث يناط بالشبان والرجال والكهول والشيوخ القيام بأعمال متمايزة فى مجالات الحرب والحياة الاقتصادية والسياسية والدينية، ولكبار السن منزلة محترمة، ويواجه المجتمع الاعتداء عليهم بردود فعل أشد قوة أو أكثر شدة فقد نصت المادة الثانية والخمسون من القانون العرفى من قبائل أولاد على بالصحراء الغربية المصرية أن يدفع «الصغير حين يعتدى على الكبير كبارة رجلين».

ويعتبر تعدد الأصول العرقية والدينية من أهم مقومات التغاير فى المجتمعات التقليدية. وحيث من المفهوم أن المجتمعات البدوية لا تعرف الكثير من مظاهر التغاير الثقافى القائم مثلاً على التمايز اللغوى، فإن الاتجاه إلى التغاير الديموجرافى يعتبر من أهم مظاهر التغير البنيوى فى المجتمعات البدوية، حيث يقوم التمايز بين «البدو» والفلاحين القادمين للعمل فى مشروعات استصلاح الأراضى والموظفين الذين يعملون فى مرافق الخدمات الاجتماعية المختلفة فى مجالات التعليم والصحة الذين تجتذبهم فرص العمل الجديدة، كما يقوم بين أعضاء الجماعة القبلية «المواطنين» والمقيمين غير المتمتعين بالجنسية والمتسللين، كما هو الحال فى بعض مجتمعات الخليج العربى.

وتتميز المجتمعات البدوية بأنها ذات تكنولوجيا بدائية تنعكس فى أسلوب التفاعل بين الإنسان والبيئة الطبيعية فنجد الحياة الاقتصادية تقوم إما على الجمع والالتقاط أو القنص والصيد أو الرعى فى الجماعات البدوية أو المزاوجة بين الرعى والزراعة المتنقلة التى تعتمد على الأمطار فى الجماعات شبه البدوية. وتعتمد هذه المجتمعات على الجهد البشرية أو الحيوانى فى إدارة الآلات البسيطة لاستثمار الموارد المائية والزراعية، وهى تكنولوجيا لا تساعد على زيادة الإنتاج عن الحاجات المعاشية كما أنها لا تساعد على تراكم الثرروة. وهى لا تتيح وسائل متقدمة للاتصال الذى يعتمد على علاقات الوجه بالوجه والالتقاء فى «الأسواق».

إن الاقتصاد البدوى اقتصاد معاشى فى الدرجة الأولى بمعنى أن كل الجهد البشرى للإنسان البدوى موجه لأشباع الحاجات المعاشية الضرورية المباشرة فى استثمار الموارد المحدودة أو المورد الوحيد للثروة، كما هو الحال مثلاً فى الاشتغال بالقنص والصيد والرعى. وفى مثل هذا النمط الاقتصادى يقوم نسق تقسيم العمل على الأسس الذاتية مثل «العمر» فللجماعات العمرية وظائفها المنوطة بها فى نسق طبقات العمر، وللذكور أعمامل متمايزة عن أعمال الاناث. وتقوم الجماعات الأصلية بالأشتغال بالرعى بينما تعمل الجماعات غير الأصلية بالزراعة أو يشتغل «الصلب» بأعمال الحدادة(٤).

وتقوم حقوق استثمار موارد الثروة الطبيعية فى المجتمعات البدوية على الحيازة القبلية فالمناطق الصحراوية فى معظم الأحوال ملك الدولة التى تقع داخل حدودها، ولكن الدول تعترف ببعض الحقوق للجماعات القبلية التى تتوطن تلك المناطق الصحراوية. ونجد فى بعض المجتمعات القبلية تقسيماً عرفياً للوطن إلى مناطق متمايزة تحدها حدود معروفة تماماً تتوطن فى كل منها وحدة قبلية تقوم بين وحداتها القرابية حقوق مشتركة فى استثمار مواردها المائية ومراعيها وأراضيها الصالحة للزراعة. وتقوم حقوق الحيازة فى بعض الحالات على أسبقية «وضع اليد». ومثال ذلك فقد نصت المادة الخامسة عشر فى «درايب» أولاد على أن الحد الأدنى لتقادم وضع اليد الذى يمنع المنازعة على حقوق حيازة الأراضى والعقارات خمس عشرة سنة، وحددت المادتان السادسة عشرة والسابعة عشرة محكات للتحكيم فى المنازعات حول حدود مناطق الحيازة والتدخل فيها، وعنيت المادة الحادية والعشرون بتقنين العرف المتبع فى تسوية المنازعات حول الأراضى الخالية من «وضع اليد».

ونجد فى بعض الجماعات القبلية البدوية أن مناطق الحيازة تكون مناطق نفوذ حيث لا تمسح القبيلة لغير أعضائها بالعمل فى تلك المناطق والتى تتطلب قوى عاملة متوفرة بينهم مثل أعمال «الحراسة» و «البناء». كما أن الجماعة القبلية لا تسمح لغيرها من الجماعات بالنزول بأراضيها إلا بإذن خاص. وهناك تبادل لموارد الثروة الطبيعية يقوم أحياناً على المصاهرة أو التحالف السياسى أو علاقات الجوار. وتميز حيازات القبيلة وممتلكاتها من الماشية بعلامات أو «سمات» خاصة تعبر عن وحدتها وتضامنها فى الدفاع(٥).

ويقوم التبادل فى المجتمعات البدوية على التضامن القرابى فى نوع من التهادى الملزم فالجيران وأعضاء النجع الواحد يتعاونون فى حرث الأرض والحصاد وقص صوف الأغنام (القلامة)، كما يتعاونون فى بناء المساكن ولا يتقاضون أجراً حيث تقدم لهم «وليمة» لتكريمهم، وهم يقومون برد تلك الهدية فى مناسباتها المتعددة كل بحسب قدرته وليس بالضرورة بمثل ما تلقاه من الآخرين.

وتلعب القرابة دوراً مركزياً فى الحياة البدوية فوحدة الجماعة وتمايزها والانتماء اليها تقوم على القرابة، فالقبلية والوحدات القبلية الصغرى كالعشائر والبدنات جماعات قرابية تربط بين أعضائها روابط القرابة «العرفية» التى تقوم وتتمثل فى الالتزام المشترك بدفع الدية، وهى وحدة قرابية تتجاوز التمايز والانفصال بين خطوط القرابة الحقيقية التى تربط بين العائلات المكونة لتلك العشائر والبدنات. وتعطى القرابة حقوقاً مشتركة فى التوطن بمناطق معينة واستغلال مواردها الطبيعية حيث تقوم حقوق العائلات المتمايزة فى الموارد المائية والأراضى الصالحة للزراعة على القرابة.

وبجانب هذا كله تلعب القرابة دوراً هاماً فى التنشئة الإجتماعية فى الجماعات البدوية «فللأعمام» و «الأخوال» وظائف فى تربية الأبناء، وهم يشاركون الأب فى تقويمهم واختيار أزواجهم، كما أن علاقات القرابة تسمح بالمزاح أو تفرض التحاشى بين أعضاء الجماعات القبلية المتمايزة. وتنعكس القرابة فى النشاطات الترويحية فأبناء القبيلة يقفون صفاً واحداً يؤدون رقصاتهم فى المناسبات المختلفة. وتتجاور خيامهم فى «الموالد» الدينية. ويمكن القول بإيجاز شديد أن الفرد فى المجتمعات البدوية يشبع الجانب الأعم - إن لم يكن كل حاجاته الاجتماعية فى دائرة الأقارب. فمنهم يختار زوجه، وهو يشاركهم فى الموارد المائية والمراعى، وهو يعطيهم أولوية خاصة فى التعامل بالسوق حيث يفرض العرف اللجوء إلى السمسار القريب.

ويتضايف مع هذا الاستغراق الكامل فى دائرة القرابة أن تنمو الطرق العرفية مع الارتباط القديم والحميم بين «الأقارب» الذين يتصرفون فى كل أعمالهم طبقاً للعرف والأنماط السلوكية التقليدية التى تحدد حقوق الأفراد

وواجباتهم، وهى حقوق وواجبات لا تستند إلى نوع من التعاقد أو الاتفاقات الخاصة ولكنها مرتبطة بالمراكز التى يحتلها الأشخاص فى جماعات نوعية أو عمرية أو عرقية أو مهنية معينة، وهنا تتحدد المكانة الاجتماعية للفرد مع الميلاد، وهى قد تتغير بالطبع مع المراحل العمرية المتعاقبة ولكنها تكون متكافئة تماماً مع «أقرانه». وهنا تأتى القواعد العرفية لتقنن ما هو متبع فعلاً.

وبإيجاز شديد تكون الجماعاة القبلية البدوية عالماً صغيراً قائماً بذاته، وهو عالم تواجه فيه المشكلات التى يتواتر حدوتها بنفس الطريقة النمطية التى استقرت مع تراكم الخبرات المشتركة للجماعة فى مواجهتها. وهنا تترابط وتتكامل تلك الخبرات لتكون نسقاً على درجة عالية من الثبات نطلق عليه مفهوم «الثقافة البدوية» التى تنطوى بالتأكيد على نوع من التنظيم والفهم المشترك ين أعضاء المجتمع البدوى، كما أنها كفيلة بتقديم حلول مرضية لكل مشكلات الانسان البدوى منذ ميلاده حتى الممات(٦).

ثانياً: المقومات البنيوية للقضاء البدوي:

من الواضح إذن أن المجتمعات البدوية تواجه أوضاعاً ايكولوجية على درجة عالية من الصعوبة، فنزول الأمطار تتفاوت معدلاته إلى حد بعيد، وكثيراً ما تتعاقب سنوات الجفاف التى يموت فيها الزرع ويجف الضرع وتضطر فيها الجماعة القبلية إلى الهجرة أو التبعثر فى مناطق متباعدة سعياً وراء المرعى والماء. ولا يجدى فى تلك السنوات وغيرها الاعتماد مثلاً على مصادر المياه الجوفية التى تستغل بطرق بدائية تؤدى إلى نضوبها وارتفاع نسبة الملوحة فيها، ويمكن القول بايجاز شديد أن طرفى المعادلة فى العلاقة بين السكان والموارد الطبيعية بين الجماعات البدوية فى المناطق الصحراوية يتزايد فيها الطرف الأول بصورة متتابعة وبخاصة مع ما تحقق من تقدم فى الظروف الصحية والقضاء على الكثير من الأوبئة، بينما يتناقص الطرف الآخر أيضاً بصورة متتابعة... فالأرض تفقد خصوبتها، والموارد المائية تنتهى فى كثير من الأحيان إلى الجفاف. وهنا قد تصبح الحرب القبلية هى الحيلة التواؤمية المناسبة فهى تنتهى إلى هجرة جانب من السكان إلى أوطان وموارد جديدة.

وحيث يقوم التضامن الاجتماعى ويقوم تقسيم العمل فى المجتمعات القبلية

البدوية على ما يطلق عليه أميل دور كايم «التضامن الآلى» فتقسيم العمل يقوم على المعايير الذاتية كالجنس والعمر والأصل العرقى حيث تتوفر لدى كل أفراد المجتمع الخبرات الضرورية للحياة والانتاج بصوره المحدودة نجد أن كل «بدوى» يعرف كيف يزرع ولديه الخبرة بتربية الحيوان وبناء المسكن وصناعة أدوات الانتاج وهو بالضرورة خبير بالقانون العرفى و «العوايد» المحددة لحقوقه والتزاماته القرابية والثأرية.

وتنعكس هذه الظروف الايكولوجية إلى حد بعيد فى نسق الضبط الاجتماعى والقضاء فى المجتمعات البدوية، فالجماعات المتنازعة تتناسى خصوماتها مؤقتا فى مواسم الجفاف التى يضطرون فيها إلى التمركز حول موارد المياه المحدودة فى المناطق الصحراوية، كما أن التعاقب الفصلى للنشاطات الاقتصادية البدوية يرتبط بكثير من المنازعات حول حقوق استثمار موارد الثروة الطبيعية وبخاصة الأرض والماء فى المجتمعات شبه البدوية والريفية أيضاً، فالمنازعات حول حقوق الرى وحدود الأراضى الزراعية هى أكثر المنازعات تكراراً أو أهمية فى تلك المناطق شبه البدوية والريفية(٧).

ونجد القانون العرفى الذى يحكم القضاء البدوى معنياً إلى حد بعيد بتفصيل القواعد المنظمة لحقوق استغلال موارد الثروة الطبيعية.. قد خصصت «عوايد» أولاد على عدداً كبيراً من موادها للفصل فى المنازعات القبلية التى تقوم حول حقوق «الحيازة» حيث عالجت المادة الثانية عشرة حالات الإدعاء بحقوق الحيازة دون وجود الوثائق المثبتة، وفصلت المادة الثالثة عشرة عوايدهم فى منازعة شخص لآخر فى حيازة «السواقى» والعقارات، وعنيت المادة الخامسة عشرة ببيان دلالة تقادم التصرف فى الأرض والعقار فى اثبات حقوق الحيازة أو سقوطها، ونصت المادة السابعة عشرة على ضرورة الاعتماد على اثبات التوقيع أو البصمة على أوراق تحديد الأراضى. وفصلت المادة الحادية والعشرون كيفية الفصل فى المنازعات حول أقدمية الحيازة والاستغلال، كما عنيت المواد من الرابعة والثلاثين حتى السابعة والثلاثين بالفصل فى المنازعات حول ملكية الابل واستردادها فى حالة تعرضها للسلب، وبينت المادة الحادية والأربعون التعويضات التى تدفع فى الاعتداء على المزروعات.

ولعل هذا الاهتمام البالغ الذى يوليه القانون العرفى والقضاء البدوى للمنازعات حول حقوق استغال وحيازة عناصر الثروة الطبيعية ومواردها وتحديد التعويضات التى تدفع فى حالات الاعتداء عليها قد أدى ببعض الباحثين فى مجال القانون البدائى إلى القول بأن المجتمعات الدائية لا تعرف إلا القانون المدنى، فالعوايد معنية بتحديد التعويضات وحقوق «الترضية» أكثر من عنايتها بتوقيع «عقوبات» محددة على المعتدين.

ومن المنطقى أن ينعكس مدى «البداوة» أو التحضر فى نسق الضبط الاجتماعى فى المجتمعات القبلية حيث من المعروف أن نظم السلطة المركزية والقضاء الرسمى الذى يعتمد على أساليب بيروقراطية معقدة لا يتوائم مع حياة النجعة والترحال التى تعيشها القبائل البدوية التى لا تعرف القراءة والكتابة والتى لم تألف التفاعل خلال التنظيمات البيروقراطية. ولقد اتجهت بعض البلدان العربية فى مراحل معينة من تاريخها القضائى الحديث إلى تخصيص محاكم خاصة بالبدو كما هو الحال مثلا فى نظام دعاوى العشائر فى العراق(١) والأردن ومحاكم سلاح الحدود المتنقلة فى الصحراء الغربية المصرية. ومن المؤكد أن التغيرات الحضرية التى تعرضت لها الجماعات القبلية البدوية وشبه البدوية سواء من خلال برامج التوطين أو بتأثير هجرة البدو للعمل فى المدن المجاورة أو اتساع مجالات النشاط الاقتصادى كما هو الحال مثلاً فى بيع حقوق حيازة الأراضى والاشتغال بالتجارة المشروعة وغير المشروعة قد أدت إلى فرض النسق القضائى والسلطة المركزية للدولة فى المناطق الصحراوية(٩).

وتبين الخبرة الحقلية المتوفرة من المناطق الصحراوية الواقعة على الحدود السياسية فى عدد من الدول العربية أن هناك أنماطاً معينة من المشكلات التى تواجه رجال الإدارة فى تلك المناطق من أهمها مشكلات «التسلل» الذى يتخذ شكل الانتقال غير المشروع عبر الحدود السياسية، وبخاصة بين أعضاء الجماعات القبلية الممتدة فى أكثر من وحدة سياسية متمايزة: «كما هو الحال مثلاً فى قبائل أولاد على بالصحراء الغربية المصرية والصحراء الليبية، والجماعات القبلية ذات الفروع الممتدة مثلاً فى المملكة العربية السعودية والعراق والكويت وايران(١٠).

وحيث يكون من المنطقى أن يفتقر القضاء البدوى إلى الوسائل التكنولوجية المتقدمة فى الإثبات والتحقيق فإن «للمراضى» أو القضاة البدو أساليبهم الخاصة فى تقدير مدى العطل أو الضرر أو اثبات البراءة والادانة فى القضايا التى ينظرون فيها. فأداء اليمين يعتبر من أقوى الأدلة التى تثبت الاعتداء أو تنفى التهمة. وقد اتخذ المجتمع وسائل بالغة التعقيد للحيلولة دون التورط فى اليمين الكاذب، كما أن الاحتكام إلى «البشعة» من الوسائل المعروفة فى التحقيق الجنائى البدوى. وحين تكون هناك حاجة إلى تقدير مدى العطل أو الضرر الذى ترتب على اعتداء معين فإن هناك أساليب عرفية متبعة «فالنظار» «أو الطبيب الشرعى» البدوى يعاين الجرح ليقدر نوعه وديته.

وحين يصعب تقدير الضرر بالرؤية المباشرة مثلاً فى حالات اتهام شخص لآخر بأنه قد أفقده قدراً من قوة أبصار إحدى عينيه يطلب منه أن يحلف اليمين المثبت لصحة ادعائه ويقوله الصدق فى كل اجراءات الفحص والتحقيق. ثم يطلب منه بعد هذا أن ينظر إلى شئ ما بعينه «السليمة» وتقاس أبعد مسافة يمكن معها رؤية هذا الشئ. وبعدها ينظر إلى نفس الشئ بالعين التى تعرضت للاعتداء، وتقدر النسبة بين قدرة أبصار العين التى تعرضت للاعتداء وأبصار العين السليمة قيمة الدية التى تدفع لتسوية النزاع.

ويعتبر التعليم من أهم عوامل التغير فى المجتمعات البدوية حيث يؤدى إلى تغيرات جذرية فى النشاط الاقتصادى والمكانة الاجتماعية، فالموظفون من البدو يضطرون إلى العمل بين وحدات قبلية لا تربطهم بها بالضرورة علاقات القرابة، كما أن المكانة الاجتماعية للمتعلمين لا تتسق دائماً مع الترتيب العرقى للفئات الاجتماعية فى المجتمعات البدوية. و «المتعلمون» يدخلون فى أنساق رسمية تتجاوز بالتأكيد حدود النسق القبلى وهم يكونون بوجه عام غير راضين عن مظاهر التخلف المرتبطة «بالبداوة» وهم أكثر رفضاً لبعض القيم البدوية التى تحكم الزواج أو الثأر لاتساع «عالمهم الاجتماعى». ويمكن القول بايجاز شديد أن التعليم قد أدى إلى العديد من المشكلات التى تواجهها المجتمعات القبلية البدوية منها تأخر سن الزواج بين الجنسين وتغير مقومات الاختيار الزواجى والرؤية العرقية للترتيب الطبقى، فضلاً عن التشكك فى كفاءة النظم القبلية فى مجال

الضبط الاجتماعى، فالمتعلمون أكثر ميلاً إلى الرجوع فى منازعاتهم إلى «الشرطة» وليس العمد و «المشايخ» و «العواقل».

وينعكس التمايز القبلى بصورة جلية فى القضاء القبلى البدوى، فالجماعات القبلية «المنسوبة» أو القبائل «الأصيلة» كقبائل السعادى فى الصحراء الغربية المصرية هى القبائل التى ينتمى اليها القضاة العرفيون من العواقل و «المراضى» الذين يحكمون فى المنازعات القبلية، وهذه القبائل المنسوبة أو الأصيلة هى التى تقوم بدور الوساطة بين الفريقين المتنازعين فى ما يعرف بنظام الدخالة أو «النزالة» الذى يتيح فرص التشاور للتنازل عن الثأر وقبول الدية. ولعل من أهم ما يميز الوحدة القبلية هو خضوعها لمجموعة متمايزة من «العوايد» أو القواعد العرفية بجانب أشياء أخرى من أهمها وحدة المهر أو الانتماء إلى نفس الوطن القبلى، وحقوق الحيازة المشتركة لعناصر الثروة الطبيعية.

وحيث يعتبر التجانس السكانى من أهم الخصائص المميزة للجماعات البدوية فإننا نجد تمايزاً واضحاً بين الوحدات القرابية الحقيقية المكونة للوحدة السياسية العشائرية فى المجتمعات البدوية، حيث تضم تلك الوحدة العشائرية الثأرية مثلاً العائلة الأصلية التى انحدرت عن الجد الأكبر للوحدة القبلية الكبرى التى تنتمى اليها، وهى فى كثير من الأحيان تعتبر الجماعة المسيطرة أو الرئيسية فى تلك الوحدات العشائرية التى قد تضم العائلات المكتتبة أو المنضمة إليها والتى قد تتعدد أصولها، فمنها من جاء إلى المجتمع الصحراوى ليمارس تجارته، ومنها العائلات التى تنتمى إلى أصول عرقية أخرى كما هو الحال فمثلاً فى بعض الأسر من المدنيين الذين أكتتبوا مع عائلات فى مطروح مثالاً لعلاقات السلام بين الفئات المتمايزة فى قبائل الصحراء الغربية المصرية، وهنا نجد أن الكبارة حق للمجنى عليه بغض النظر عما إذا كان من العائلات المنسوبة من السعادى أو المرابطين أو الجميعات أو المكتتبين معهم.

وبوجه عام يرتبط القضاء البدوى بنسق ترتيب الفئات الاجتماعية ارتباطاً وثيقاً فالتمييز بين الفئات العميرية يبدو بالغ الوضوح فى المادة الثانية والخمسين من عوايد أولاد على حيث تنص على أن عوايدهم فى الصغير الذى يمد يده ليضرب الكبير ولو كان الكبير هو «العايب» فأن عليه ذبيحة، كما أن عليه أن

يقدم ما يرضى خاصر الكبير الذى أن شاء أن يأخذ حقه فى الكبارة كله أو يسمح فى نصيب منه فهو صاحب الشأن فى ما يقرر. وهذا فى حالة الضرب بدون جروح. أما إذا أدى الضرب إلى جرح فعلى الصغير للكبير كبارة رجلين.

وتنص المادة الحادية والستون على أن عوايدهم فى دية المرأة - فى دية الخطأ دون العمد - وفى نظارة الجراحة أن دية الأنثى تساوى دية الرجل إلى ثلث الدية ثم تحدد فى ما يزيد على الثلث بديتها الشرعية ومقدارها النصف من دية الرجل. وتنص المادة الأولى من العوايد على أن دية العمد الكاملة هى أربعمائة جنيه.

وبإيجاز شديد تلعب التنشئة الاجتماعية دوراً بالغ الأهمية فى فرص وتأصيل العوايد التى تنظم القضاء البدوى فى نفوس وسلوك أعضاء الجماعة القبلية، فعلى الشبان أن يتعلموا احترام قرارات «المراضى» إذا ارتضاها عواقلهم، وإن كان عليهم أن يقفوا دائماً على استعداد للحرب القبلية لفرض حقوق العشيرة التى ينتمون إليها. ويجلس الشبان على مقربة من مجالس الصلح دون أن يشاركوا فى النقاش ليتعلموا كيف تسوى المنازعات حول الأرض وموارد المياه والاعتداءات المختلفة. وكثيراً ما ترتبط الزعامة السياسية والدينية بالوراثة حيث يورث الزعيم من يراه على كفاءة بينة من أولاده علمه وخبرته فى مجال القضاء البدوى.

ولعل من أهم ما يحرص الآباء على غرسه فى نفوس أبنائهم ما يتصل بتأصيل الشعور بالانتماء إلى الوحدة العشائرية وضرورة المحافظة على «شرفها» والمسئولية الجماعية التى تربطه بأعضائها، والمعرفة الجيدة بعوايدها ونظمها العرفية. ونجد فى بعض المجتمعات البدوية تقسيماً للوحدة القبلية إلى عدد من الطبقات العمرية التى تبدأ بطبقة الشباب الذين يتلقون تدريبات منظمة على نصرة الجماعة والحرب فى الزود عن حياتها. وحيث تنطوى كتابات كثيرة فى وصف الجماعات البدوية على ابراز قيم المروءة والشهامة والبطولة من ناحية وابراز قيم التشكك والتقية من ناحية أخرى فى الشخصية البدوية فإننا خليقون بتأكيد جدوى اعمال تلك القيم كأساليب تواؤمية متفقة مع الظروف المحيطة بحياة البداوة، فحيث لا توجد سلطة مركزية تفرض الأمن وتحق الحق كان لابد

من اعتماد الجماعة على قوتها الذاتية فى حماية أعضائها الذين لا يستطيع أى منهم أن يواجه الجماعات أو يتغلب على الصعوبات البيئية المحيطة إلا بالتضامن مع أعضاء الجماعة القبلية التى ينتمى إليها.

والبدوى مضطر إلى مواجهة نظم وأوضاع إدارية غير مفهومة له فى كثير من الأحيان. وهنا نجد أن من الصعب على «الغريب» أن يعرف الأسماء الكاملة لمن يقابلهم من البدو، وهم مثلاً لا يدلون الغريب على بنى عمومتهم أو أعضاء الجماعات الأخرى فقد يكون هذا الغريب باحثاً عن ثأر أو من المخبرين المتعاونين مع الحكومة، حيث تنص المادة الثانية والستون من «عوايد» أولاد على على أن «عوايدهم» فى «الحطاط» الذى يرشد طالب الثأر على من يسعى إلى الثأر منه حتى يقتله – ومن يرشد الغزاة على بهائم شخص آخر، أو من يأوى طالب الثأر أو الغازى أو يتستر عليه أو يمونه أو يمتعه وهو يعلم هويته، ويعلم أنه يطلب الثأر أو ينوى غزو عائلة معينة أو وطن معين – أن يتحمل مسئولية كل ما ينهبه الغازى، ويلزم بدفع مائة ريال كبارة لأهل القتيل الذى أرشد طالب الثأر إليه. ومن الواضح أن التضامن الثأرى يقوم على قيم «النصرة» وأن الحرص على نصرة من يستجير بالجماعة القبلية ينطوى على تأكيد هيبة الجماعة ومنعتها أمام الجماعات القبلية الأخرى.

وبهذا الايجاز الشديد قصدنا التأكيد على أهمية الرؤية البنيوية للقضاء البدوى، فهو كأى نظام اجتماعى آخر متأثر بالظروف الايكولوجية والتكوين الديموجرافى والثقافة فى تلك المناطق الصحراوية، وهو بوجه خاص معنى بتحقيق استقرار الأساليب التواؤمية فى مجال استثمار الموارد الطبيعية المحدودة فى تلك المناطق الصحراوية، كما هو معنى بتأصيل التضامن الاقتصادى والثأرى بين الجماعات البدوية. ومن المنطقى أن يكون للقضاء البدوى رجاله من الزعامات السياسية والدينية الذين يختارون لينظروا فى المنازعات القبلية بناء على قواعد عرفية قد تقوم على أسس ليست بالضرورة هى نفس الأسس التى تقوم عليها القواعد القانونية المطبقة فى المحاكم المعروفة فى قضاء «الدولة».

ثالثاً: المسئولية الثأرية في القضاء البدوي:

المجتمعات القبلية البدوية مجتمعات لا تؤلف دولة تفتقر إلى السلطة المركزية

المنظمة والحدود الاقليمية للسلطة، ويقوم النسق السياسى فى تلك المجتمعات القبلية البدوية على القرابة، كما تمتد المسئولية الجنائية فى القضاء البدوى لتشمل الجانى «والعاقلة» التي ينتمى اليها، فالجماعات القبلية التى تكون وحدة ثأرية متمايزة هى جماعة تربط بين أعضائها رابطة القرابة العرفية التى تتجاوز أشجار الأنساب الفردية لتربط كل العائلات المكونة للعشيرة أو «عمار الدم» بوحدة الانتماء إلى سلف مشترك تحمل «العاقلة» اسمه[١١]. ويقول آخر نجد وحدة التضامن الثأرى التى تربط بين مجموعة من العائلات تجمع بين كل منها شجرة نسب فردية تصاغ صياغة قرابية، فالانضمام إلى العشيرة يكسب العضو اسمها الذى يميزها عن الجماعات الثأرية الزخرى. ولعلنا نتبين هذه القضية بوضوح إذا حاولنا تتبع الأصول العرقية للعائلات المكونة لعمار الدم - الجماعة الثأرية - فى أى من المجتمعات القبلية البدوية حيث نجد فى الغالب أن تلك الجماعة تنتسب إلى أحد أبناء أو أحفاد الجد الأكبر الذى انحدرت عنه الجماعة القبلية الكبرى التى تنضوى فيها تلك الجماعة الثأرية. وتعتبر هذه العائلة الأصلية أو المسيطرة التى احتذبت الوحدات القرابية الأخرى المكونة للجماعة السياسية - التى تمتد فروعها لتستقطب عناصرها تجميعاً. وقد تنتمى احدى تلك الجماعات القرابية إلى فرع آخر من فروع تلك الجماعة القبلية الكبرى، ولكنها انفصلت لدخولها فى حرب مع بنى عمومتها ثم «لجأت» وانضمت إلى تلك الجماعة الثأرية. ونجد أحياناً أن عائلة من العائلات المكونة للجماعة الثأرية تنتمى إلى أصول ثقافية مختلفة تماماً، فكثيراً ما نجد عائلات انتقلت للحياة فى المجتمع الصحراوى هرباً من السخرة أو التجنيد الإجبارى أو بغرض التجارة. وكان عليها أن تنضم إلى جماعة ثأرية تكتسب اسمها وتدخل فى حمايتها ويكون لها مالها وعليها ما عليها. ونجد أن الوحدة الثأرية التى تطلق على نفسها «عمار الدم» فى قبائل أولاد على بالصحراء الغربية المصرية تضم وحدة قرابية متمايزة من المرابطين الذين دخلوا فى حماية اخوتهم «السعادى» والذين تتباين أوصولهم القبلية عن أخوتهم من العائلات الأخرى فى تلك الوحدة الثأرية، وهناك بعض العائلات من غير المسلمين انضمت لجماعات ثأرية فى قبائل أولاد على واكتسبت حمايتها واسمها أيضاً وشاركتها فى دفع الدية.

وقد بينت المادة الخامسة والخمسون فى القانون العرفى لأولاد على أن

عوايدهم فى «عمار الدم» والمخاواة فى ما بينهم أن «العمير» يدفع مع «عميرة» فى جميع ديات الجراحة الحادثة فى غير عمراء دمها، وكذلك فى جميع ديات القتل. كما أن عليه «أن يزكيه» عند حاجته للتزكية. وإذا تأخر العمير عن تزكية عميره يكون ملزماً بدفع ما لزم العائلة بسبب تأخره عن التزكية إلا أن يبدى سبباً مقنعاً لتأخره، أو يقدم دليلاً على عدم براءة عميره أو عدم صدقه فى ما يدعيه. وعلى العمير تجنب مخالطة ومجالسة عدو عميره إلا أن يكون من «العواقل» الذين يسعون للصلح بين عائلتهم وأعدائهم[١٢].

وقد أكدت المادة السادسة والخمسون تلك الالتزامات الثأرية بين أعضاء «العمار» مرة أخرى حيث تنص على أن عوايدهم فى الأشياء التى تثبت «البراوة» أى الانفصال السياسى فيما بينهم بدون حاجة إلى مستندات مثبتة لها أنه إذا حلف العمير وحده يمين روح وعميره موجود بوطنه ولم يحلف معه ففى هذا «براوة» بينه. وكذلك الحال فيمن يدفع أو يأكل ثلث الدية وحده وعميره موجود وبوطنه ومن يكسر عظم عبره أى يقتله عمداً.

وبجانب القرابة توجد الجيرة التزامات ثأرية حددتها المادة الستون فى القانون العرفى لأولاد على حيث تنص على أن عوايدهم فى جار «الأطناب» و «رفيق الركاب» أنه وقت التعدى يجوز للجار بالنسبة لجاره والرفيق بالنسبة لرفيقه الدفاع عنه بما يمكنه من تخليص من أيدى المعتدى ولو أدى ذلك للقتل فى الحالات التى لا يكون تخليص الجار أو الرفيق إلا بها كما أن المادة الحادية عشرة تنص على أن عوايدهم فى الجيران المتحدين فى الجهات الأربع أن شهادتهم تقدم على غيرهم.

وترتبط المسئولية الثأرية فى القضاء البدوى بالعمر والجنس حيث تبدأ المسئولية الجنائية للذكر بالبلوغ «فالصايم» فى قبائل أولاد على هو الذكر البالغ الذى يشارك فى دفع الدية حيث تقدر قيمة اسهامات الوحدة القرابية المتمايزة فى المسئوليات الثآرية للوحدة السياسية القبلية التى تنتمى اليها والتى قد تحمل اسم «العشيرة» أو «البيت» أو «العمار» بعدد «صيامها».

وقد فصلت «عوايد» أولاد على القول فى امتداد المسئولية الجنائية للمرأة فنصت فى المادة الرابعة والستين على أنه فى جناية المرأة منها وعليها إذا جنت

وهى «ضانية» أى انجبت ذكوراً فدية جنايتها تدفع من مال أولادها أو من مالها الخاص إذا كان لديها مال.. كما أن أولادها مكلفون بالحلف عنها فى حالة انكارها. وإذا تعرضت لجناية عليها فلهم الحق فى أخذ ديتها فى الموت والجراحة، أما إذا ماتت بسبب جراحة تعرضت إليها فى جناية عليها ولزمت أولادها اليمين بتزكية هنا يجب على عمراء دمهم أن يزكوهم ويأخذوا فى هذه الحالة النصف من ديتها. أما إذا جنت المرأة جناية ولزمتها الدية فتدفع من مالها الخاص وبعد تجريدها منه يلزم أولادها «وعاقلتهم» بدفع الباقى عنها. أما المرأة التى ليست «بضانية» فدية جنايتها تدفع من مالها الخاص أولا ثم بعد ذلك على أهلها سداد ما تبقى من التزاماتها، ولأهلها كذلك الحق فى أخذ ديتها أن ماتت بسبب جناية عليها. فأهلها يأخذون مالها ويدفعون ما عليها ويحلفون عنها ويحلفون خصمها أن لزمه اليمين.

وتضم عوايد أولاد على مجموعة من المواد التى تقنن المسئولية عن الفعل وآثاره فى القضاء البدوى حيث تنص المادة الحادية والأربعون على عوايدهم فى المراشى التى تدخل بستاناً أو تأكل زرعاً ليلاً أو أربابها ضامنون لقيمة ما أكلت وهو وضع يختلف عنه فى حالة حدوث هذا فى النهار لوجوب حفظ الزرع فيه، وبالتالى فإن دخول الحيوان لم يكن ليحدث لولا اهمال أصحابه. وتنص المادة الرابعة والأربعون على أن عوايدهم فى الصبى الذى لم يدرب على حمل السلاح إذا أعطاه رجل سلاحه وحدث بسبب هذا السلاح الضرر فى الصبى أو غيره فإن على الرجل قيمة ما يحدث فى الصبى نفسه أو غيره من ضرر.

وتؤكد المادة الثامنة والأربعون من العوايد مرة أخرى ارتباط المسئولية الجنائية بالبلوغ حيث تنص على أن عوايدهم فى الرجل الذى سقطت دلوه فأنزل لها صبياً صغيراً دون البلوغ بدون إذن والده، وفى أثناء نزول الصبى للاتيان بالدلو انقطع الحبل ومات الصبى أو جرح فإن على من أنزل الصبى غير البالغ بدون إذن والده ديته أن مات أو نظارة الجرح أو جرح. وهو ما تؤكده أيضاً المادة التاسعة والأربعون التى تنص على أن عوايدهم فى الرجل الذى يعطى صبياً صغيراً فرساً أو دابة أخرى يسقيها من بئر وحدث مكروه للصبى عند سقياه لها فصاحبها الأمر للصبى بغير إذن والده عليه ضمان ما حدث من موت أو جرح.

ويبين استقراء النصوص السابقة عن التضامن القبلى فى المسئولية الجنائية، فالعلاقات البنيوية فى المجتمعات البدوية علاقاتت بين جماعات ثأرية وليس بين أشخاص منفردين، وهذا يبرز من ناحية أخرى وظيفة الجماعة فى مراقبة سلوك أعضائها، فالوحدة الثأرية يجب أن تعلم تماماً مدى بإدانة أو براءة أعضائها من الاتهامات التى توجه اليهم، وهو ما أكدته المادة السادسة من درايب أولاد على التى تنص على أن عوايدهم فى سبب شرعية التزكية أنها ترجع لأمرين أولهما أن القريب لابد أن يعلم أحوال قريبة فى الصدق والكذب وبالتالى تتحدد مسئوليتها فى مواجهة الجماعات الثأرية الأخرى.

وقد حدد القضاء البدوى المسئولية الجنائية للمرأة محصورة فى أبنائها والجماعة الثأرية التى ينتمون إليها إذا كان لها أبناء. أما إذا كانت متزوجة ولم تنجب فتبعات أفعالها تقع عليها أولا ثم على الجماعة الثأرية الأبوية التى تنتمى الهيا، وليس على الجماعة التى تزوجت فيها. وأخيراً فإن المسئولية الجنائية فى القضاء البدوى تبدأ بالبلوغ ويتحمل البالغ مسئولية ما يترتب على إهماله لدوابه أو ما يحدث من غير البالغين حين يكلفهم دون أذن وليهم بأفعال معينة(١٣).

رابعاً: العقوبة في القضاء البدوي:

من المعروف أن أهم الخصائص المميزة للقاعدة القانونية تمتعها بالعمومية والتجريد، وأنها تصدر عن السلطة المركزاية فى الدولة، وهى تستند إلى القسر المنظم فى تنفيذها فى حدود الاطار الاقليمى لسيادة الدولة. وهى خصائص تفتقر إليها القاعدة العرفية التى تتألف منها «العوايد أو الدرايب» المتبعة فى القضاء البدوى. فالقاعدة العرفية تتمتع بدرجة عالية من المرونة بحيث لا يكون تطبيقها فى المنازعات أو الحالات المختلفة تطبيقاً حرفياً، ولكنها تحور دائماً بحيث تقرب بين الطرفين المتنازعين. والقاعدة العرفية لا نجرم أفعالاً معينة فى ذاتها بقدر ما تنص على الاجراءات العرفية المتبعة فى تسوية منازعات معينة، ومن المفهوم أنه لا توجد سلطة شرعية منوطة باصدار القواعد العرفية.. ولكنها وسائل تستقر ويتأصل اتباعها بقدر جدواها فى تحقيق الترضية والوصول بالمتنازعين إلى تسوية مقبولة للنزاع. ولكننا نجد فى حالات معينة أن الجماعات القبلية تتفق فيما بينها عند مواجهة مشكلة معينة على تسوية تتبع فى

الحالات المماثلة. ومن المؤكد أن القضاء البدوى يفتقر إلى القسر المنظم فى تنفيذ أحكامه حيث لا توجد شرطة رسمية، ولكن تنفيذ القاعدة العرفية يستند إلى حقائق إجتماعية أخرى منها مثلاً حق الجماعة فى الاعتماد على قوتها الذاتية فى الحصول على حقوقها المقررة ودعم الجماعة لكل عضو من أعضائها فى مواجهته للآخرين، كما أن منها أيضاً علاقات المصاهرة والمصالح المشتركة فى استثمار موارد الثروة الطبيعية.

ولقد كان طرد الجانى وبخاصة حين يرتكب جرماً أو اعتداء على المقومات الأساسية للجماعة، كما هو الحال مثلاً فى الخروج على قواعد الزواج الاغترابى أو ارتكاب ما قد يؤدى إلى الأضرار بموارد الثروة الطبيعية التى تقوم عليها الحياة المعاشية فى الجماعة، من أقدم صور العقوبة فى المجتمعات «البدائية» فى صورة هروب «اختيارى» يلجأ إليه الجانى لاحساسه أنه ارتكب إثماً، وأنه لم يستطع التوافق مع قيم الجماعة ونظمها، وهو فى هذه الحالة يكون أمام اختيارين أما أن يجد طريقة إلى اللجوء إلى جماعة أخرى ترتضى ايواءه، وبهذا ينفصل عن جماعته الأصلية، وتهدأ النفوس الغاضبة فيعود إلى جماعته يعيش بينها بعد المرور ببعض الشعائر التكفيرية والتطهيرية، وقد يتحول الطرد الاختيارى للجانى إلى طرد اجبارى حيث تتبرأ الجماعة من أحد أعضائها وتهدر دمه لارتكابه فعلاً مهدداً لوحدتها وتماسكها مثلا حين يقتل ابن العم. ومثال ذلك أن المادة السادسة والخمسين من عوايد أولاد على تنص على أن من يكسر عظم عميره أى يقتله عمداً لاخطأ ففى ذلك «براوة» أى انفصال مؤكد عن «العاقلة».

كذلك نجد فى الحالات التى ترى فيها الجماعة أن أحد أعضائها قد اعتدى على عضو معين فى جماعة أخرى وأنها غير قادرة على مواجهتها فإنها تتبرأ من الجانى فتخلعه عنها وتقطع كل صلة به ويصبح العضو على هذا النحو تحت رحمة جماعة المعتدى عليه. ولا تتخلى الجماعة بصفة نهائية عن قريبها الجانى بل تعمد إلى تسليمه إلى المجنى عليه أو الجماعة الثأرية التى ينتمى اليها لتقتص منه كيفما تشاء، وبذلك تصبح الجماعة أيضاً غير مسؤولة عن أعماله وتتيح الفرصة أمام جماعة المعتدى عليه للقصاص من الجانى[١٤].

ولقد انطوت قواعد القانون العرفى فى القضاء البدوى على تقرير الدية فى

تسوية المنازعات والاعتداءات المختلفة. وتبين الكتابات فى مجال فلسفة وتاريخ النظم الاجتماعية والقانونية أن «الدية» قد مرت بمراحل متتابعة لافتداء الحياة من القصاص فهى ثمن الثأر وتخلص من آثاره سواء فى ذلك تفادى رد العدوان على الشخص ذاته أو الجماعة «الوحدة الثأرية» بأسرها. ومن هنا فإن قيمة الدية كانت تفوق ما أصاب الجانى من ضرر، فهى بقول آخر بمثابة ثمن يقدمه الجانى ليشترى به حياته وليغرى المجنى عليه على ترك حق الثأر والانتقام الفردى.

ويمكن التمييز بين ثلاثة أنماط متمايزة من الديات يتمثل النمط الأول فى «الفدية بالنفس» حين يحاول الشخص الجانى مدفوعا بشعوره بما اقترفه من اعتداء على شخص آخر أن يرضى المعتدى عليه وجماعته بأن يضع نفسه كلية تحت تصرف المعتدى عليه والجماعة الثأرية التى ينتمى اليها. ومثال ذلك أن فى تقاليد البربر فى شمال أفريقيا أن يذهب الجانى إلى أسرة المجنى عليه قائلا «إذا أردتم قتلى فاقتلونى وهاكم كفنى بين يدى» فإذا قبلت الجماعة أن تغفر له أصبح عضواً فيها له نفس الحقوق وعليه نفس الواجبات.

أما النمط الثانى فيتمثل فى الدية «الاختيارية» حيث يلجأ القاتل أو تلجأ الجماعة الثأرية التى ينتمى اليها إلى أرضاء المجنى عليهم بتقديم تعويض مادى فى صورة عدد من رؤوس الماشية ليفتدى به نفسه، وهنا يكون لأهل القتيل أو الجماعة الثأرية التى ينتمى اليها حق القبول أو الرفض، فإذا قبلت الدية تضامنت الجماعة التى ينتمى اليها الجانى فى جمعها لتقسم بين أهل المجنى عليه والا فالحرب هى الوسيلة التى تلجأ إليها الجماعة الموتورة ثأراً لقتليها والدفاع عن هيبتها.

أما النمط الثالث من الديات فقد فرضته الحاجة إليه لتفادى الحروب القبلية والمحافظة على الثروة التى نمت أساليب تراكمنها ونمت معها حقوق الملكية الفردية وارتبطت بنشأة الدولة التى حرمت الانتقام الفردى الشخصى. ومع الدية الاجبارية لم يعد للمعتدى عليه أو الجماعة الثأرية التى ينتمى اليها حق الخيار بين الرفض والقبول، بل «يرغم» أهل القتيل على قبولها و «يحظر» عليهم الأخذ بالثأر. وقد أخذت تشريعات متعددة بنظام الدية الاجبارى كما هو الحال فى

قانون حمورابى فى بلاد ما بين النهرين، والقانون الرومانى المسجل فى الألواح الإثنى عشر[١٥].

ويقوم القضاء البدوى فى المجتمعات القبلية العربية حين يأخذ بالدية فى حالات القتل على أصول اسلامية لقوله تعالى «ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله إلا أن يصدقوا «وجاء فى السنة المطهرة أنه روى أن النبى ﷺ كتب لعمرو بن حزم كتاباً إلى أهل اليمن فيه الفرائض والسنن والديات وقال فيه «وان فى النفس مائة من الابل» وقد أجمع أهل العلم على وجوب الدية فى الجملة، وتجب الدية عند مالك وأبى حنيفة فى ثلاثة أجناس: الابل والذهب والفضة وحجتهما ان رسول الله ﷺ قال «فى النفس المؤمنة مائة من الابل» وان جعل دية كل ذى عهد على عهده ألف دينار. ولا تجب الدية فيها كلها وإنما فى واحد منها فإذا قضيت الدية من الابل أو من الذهب أو من الفضة فالقضاء صحيح لأن كلا من هذه الأجناس يقوم مقام الآخر.

ومن المتفق عليه أن دية القتل العمد تجب فى مال القاتل فلا يحملها غيره عنه، وهذا يتفق مع مبادئ الشريعة الاسلامية العامة التى تقضى بأن بدل التلف يجب على المتلف ويتفق مع قول الرسول ﷺ، لا يجنى جان إلا على نفسه، والجناية هى أثر الفعل الجانى فيجب أن يختص بضررها كما يختص بنفعها. أما دية القتل شبه العمد فيراها أبو حنيفة والشافعى وأحمد وهم القائلون بالقتل شبه العمد وهو يختلف عن القتل العمد ففى الثانى يقصد الجانى الفعل ويقصد القتل أما فى الأول فيقصد الجانى الفعل ولا يقصد القتل. فإن الدية تجب على «العاقلة» وليست فى مال الجانى وحده. وحجة القائلين بتحميل الديه «العاقلة» ما رواه أبو هريرة حيث يقول «أن أمرأتين اقتتلتا فرمت احداهما الأخرى بحجر فقتلتها وما فى بطنها فقضى رسول الله ﷺ بدية المرأة على عاقلتها أى عاقلة الجانية «ويرى الأمام أحمد أن العاقلة لا تحمل ما دون الثلث من الدية الكاملة فإن بلغ الثلث أو زاد عليه حملته العاقلة. وحجته ما روى عن عمر أنه قضى من الدية أن لا يحمل منها شئ حتى تبلغ عقل المأمومة ثلث الدية «لأن مقتضى الأصل وجوب الضمان على الجانى لأنه موجب جنايته وبدل متلفه فكان عليه كسائر الجنايات والمتلفات وإنما خولف فى الثلث فصاعداً تخفيفاً عن الجانى لكون كثيراً يجحف به[١٦].

وتميز (درايب) أولاد على فى الصحراء الغربية بين العمد والخطأ فى «جرائم» القتل، ففى القتل العمد تنص المادة الأولى من عوايدهم على رفع الدية و «الصناعة» التى تلزم أهل القاتل بالتزامات معينة لحول كامل منها مثلا التزامهم بعدم حمل السلام أمام أهل القتيل، وضرورة تقديم الذبيحة إذا نزل أحدهم ضيفاً عليهم. أما القاتل الخطأ فتدفع فيه الدية فقط دون «الصناعة». وقد نصت المادة التاسعة على أنه فى حالة القتل بغرض السرقة لا تقبل الدية ويترك الجانى للعقاب الذى ينص عليه قانون الدولة.

وقد قننت المادة الخامسة والخمسون من عوايدهم الالتزامات الثأرية التى تشارك فيها العاقلة أو الجماعة الثأرية حيث تنص على أن عوايدهم فى عمار الدم أن العمير يدفع مع عميره فى جميع ديات الجراحة الحادثة فى غير عمراء دمهما، وكذلك فى جميع ديات القتل، كما أن عليه أن يزكيه عند حاجته للتزكية فى اثبات البراءة والادانة، كما نصت على تجنب العمير مخالطة ومجالسة عدو عميره، إلا عاقلة الفريق تجوز له المخالطة والمكالمة حين يسعى للصلح. وجاءت المادة السادسة والخمسون لتنص على أن عوايدهم فى الأشياء التى تثبت «البراوة» أى الأنفصال الثأرى بينهم بدون حاجة إلى اعلان أنه إذا حلف العمير وحده يمين روح وعميره موجود بوطنه ولم يحلف معه ففى ذلك براوة بدون براوة، وكذلك من كسر عظم عميره أى قتله عمداً لا خطأ فى ذلك براوة بدون حاجة إلى أية اجراءات أخرى.

وهكذا نجد أن المشاركة فى دفع الدية هى أبرز مظاهر التضامن الثأرى والوحدة السياسية القبلية. وتكون مشاركة الوحدات القرابية المتمايزة «العائلات» فى الجماعة الثأرية بعدد ذكورها البالغين «الصيام». ويستوى فى تلك المشاركة أقارب الجانى الأقربين والأباعد إلا فى جرائم السرقة التى لا تشارك الجماعة الثأرية كلها فى تعويض المجنى عليه عما فقده أو فى العقوبة التى تفرض على السارق حين يضبط متلبساً بجريمته أو تثبت حيازته للمسروقات. وان كانت العاقلة ملزمة بتزكية المتهم بالسرقة من أعضائها فى أدائه لليمين المثبتة للبراءة ان وثقت فى براءته. حيث تنص المادتان الثانية والعشرون والثالثة والعشرون من عوايد أولاد على على أنه إذا وجهت تهمة السرقة إلى رجل غير صالح ولم

تكن بيد المدعى بينة يؤدى المدعى عليه اليمين بتزكية.. وأن امتنع المتهم عن الحلف أو لم يجد من أقاربه الذين اختارهم المدعى من يزكيه فى اليمن فإن عليه أن يدفع قيمة ما اتهم بسرقته.. ويكون الدفع بدون «تربيع» من مال المتهم الخاص بدون مساعدة من العائلة إلا إذا لم يكن لديه ما يفى بدفع كل ما حكم به عليه فيقوم أقرب الناس إليه باكمال الدفع. وإذ أفلس أقرب الناس يقوم «أقرب الأقارب» التالى فالتالى بالوفاء عنه. وفى هذا يلتزم الأقارب بدفع قيمة المسروقات فقط بدون «تربيع» حيث لا تدفع العائلة فى «التربيع» مع السارق لا فى حالة يسره، أو عسره. وهى لا تدفع معه فى تعويض المجنى عليه عما فقده إلا بعد تجريدة من كل ماله قليله أو كثيرة.

والاعتداءات فى القضاء البدوى مادية ومعنوية. وحيث تقبل «الدية» أو «النظارة» فى الاعتداءات المادية على النفس والملك فإن «الكبارة» هى التعويض الذى يتلقاه المجنى عليه فى تسوية الاعتداءات المعنوية، ويقدرها القضاة أو «المراضى» بقدر ما يرضى خاطر المجنى عليه ويقدر مكانة، كما يدخل فى تقديرها نوع الاعتداء ومدى الخروج على «الدرايب» أو مواد القانون العرفى.

الشكل الثانى من أشكال العقوبة فى القضاء البدوى اذن هو ما يطلق عليه أولاد على مصطلح «الكبارة» التى تقدم فى حالات الاعتداء المعنوى الذى لا يترتب عليه ضرر مادى محدد. ونجد فى بعض الحالات أن «الكبارة» تدفع بجانب الدية حيث تقتضى تسوية النزاع تعويض المجنى عليه عما الحقه به الجانى من خسارة مادية فضلاً عن ترضيته والاعتراف له بمكانته التى تجاوزها الجانى فى اعتدائه عليه. وقد تتجاوز الكبارة فى بعض الحالات قيمة الدية التى تدفع للتعويض عن الخسارة المادية. وتقدر الكبارة بالنقود والحيوان حيث تنحر الذبائح فى وليمة الصلح. وقد يعجز الجانى عن تقديم الكبارة التى يحكم بها القضاء البدوى، وبخاصة حين يبالغ فى تقدير قيمتها من النقود وهنا تكون الفرصة متاحة مرة أخرى للمجنى عليه لاستعادة مكانته حين يسترضيه العواقل والمشايخ وكبار القبيلة ليتنازل اكراماً لخاطرهم عن جانب من الكبارة. ونجد فى بعض الحالات أن الاعتداء لا يمكن التعويض عنه بقبول الدية، مثلا حين يعتدى «الصغير» على «الكبير» الذى لا يرضيه تلقى تعويض مادى مهما بلغ، ولكنه يتلقى الكبارة لما ينطوى عليه تقديمها من اقرار بالندم على الخطأ.

وقد نصت عوايد أولاد على فى عدد من موادها على دفع الكبارة حيث تبين المادة الرابعة والعشرون أن عوايدهم في حالة قتل «النزيل» الذى نزل على أحد أعيان أولاد على وأعطيت له النزالة للثأر منه قبل مرور الحول وهى المدة المحددة للنزالة. وكانت واقعة القتل والنزيل مرافق لمن قبلت نزالته فعلى قاتل النزيل وعمراء دمه دفع كبارة غليظة مقدارها مائة جنيه مصرى. ونصت المادة السابعة والعشرون على أنه فى الحالات التى يلجأ فيها المجنى عليه إلى القوة للحصول على حقوقه من رجل، وكان هذا الرجل يجاور أحداً من أولاد على ولم يستأذنه أو يلجأ إليه صاحب الحق فإن للجار كبارة قيمتها عشرة جنيهات جزاء التعدى على جاره قبل الشكوى اليه، وهو حق تؤكد أيضاً المادة التاسعة والثلاثون فى وضع آخر حيث تنص على أن عوايدهم فى الرجل الذى يضرب زوجته التى لجأت إلى أحد أقاربها أو يضرب ابنته في بيت رجل لجأت اليه ليتوسط فى نزاع بينها وبين أبيها أن يدفع كبارة قميتها عشرة جنيهات لصاحب البيت. وقد بينت العوايد كما سبقت الاشارة أنه فى حالة تعدى الصغير على الكبير وانتهى الاعتداء إلى الحاق جرح فعلى الصغير دفع كبارة رجلين إلى الكبير.

أما الحالات التى تنص فيها العوايد على دفع الكبارة في الاعتداءات المعنوية الجسيمة خاصة حين يكون الأمر متعلقاً بالشرف فمثالها أن عوايدهم إذ دخل رجل بيت رجل آخر فى غيابه. أو دخله ليلاً بغية خيانته فى حريمة أو ضبط عند شروعه فى العمل فعليه كبارة لصاحب البيت. وتنص العوايد فى مادتها التاسعة والعشرين على دفع كبارة للزوج إذا حرض أحد زوجته على تركه. كما أن المادة الثالثة والثلاثين تنص على أن عوايدهم فى المعتدى على البنت البكر أن على المعتدى أن يدفع كبارة لأهلها قبل أن يقبل منه المهر فى زواجها. ولكن العوايد تنص أيضاً فى المادة الثلاثين على أن عوايدهم فى الرجل الذى يعلم أو يسمح بالفاحشة بين أهله ويسكت ويرضى بذلك أن «لا كبارة» ولا شرف له. كما أن المادة الثانية والثلاثين تنص على أن عوايدهم فى المرأة «السايبة» التى يصرح لها أهلها بدخول الأسواق والمكوث فيها والتى تكون حياتها فى السوق وهو مأوى لكل «صايع» و «ضايع» أن لا كبارة لها أو لأهلها إذا أدعت على أحد بالاعتداء عليها.

أما الشكل الثالث من أشكال العقوبة فى القضاء البدوى فهو يتمثل فى العقوبات التى توقع على الجانى وحده دون تضامن الجماعة الثأرية التى ينتمى إليها، ومثال ذلك فقد نصت المادة التاسعة من عوايد أولاد على على أن عوايدهم فى «المغرق» أى المقتول للاستيلاء على ماله أن يترك للعقاب الذى يحكم به قضاء الدولة، كما نصت المادة الثالثة والعشرون على أنه فى الحالات التى يفرض فيها التربيع على السارق حين تضبط المسروقات فى بيته أو مخزنة – أو إذا ضبط متلبساً عند شروعه فى السرقة – أن «العاقلة» لا تدفع فى «التربيع» لا فى حالة يسر السارق أو عسره. ونصت المادة الثالثة والخمسون على أن عوايدهم حين «يجرح» القريب قريبة عليه أن يدفع نظارة الجرح والكبارة حين يلزم دفعها من ماله الخاص دون مساعدة العائلة، وبجانب هذا كله فقد نصت الفقرة « و » فى الاتفاقية المبرمة بين عائلات العقارى والتى تكون جماعة ثأرية متمايزة بين قبائل أولاد على فى الصحراء الغربية المصرية على أن «العاقلة» لا تدفع مع قريبها فى العقوبات التى يحكم بها عليه فى قضايا التجارة الممنوعة «التهريب» والسرقة، وغلط الصغير فى الكبير، والتعدى على محلات الرجال أى الجرائم الجنسية(١٧) .

خامساً: مجلس القضاء البدوي:

من المعروف أن هناك أنماط متعددة للزعامة فى المجتمعات القبلية البدوية، وهى كلها تلعب أدواراً متمايزة فى نسق الضبط الاجتماعى والقضاء فى تلك المجتمعات. وبإيجاز شديد نستطيع المقارنة بين ما يمكن تسميته بالزعامة القرابية «العواقل» العائلات أو الجماعات القرابية المتمايزة فى الوحدة القبلية الثأرية والزعامات السياسية القبلية «لشيوخ القبائل» و «الزعامات الدينية». ويمكن التعرف على هذا التمايز بين أنماط الزعامة إذا رجعنا إلى مجتمع أولاد على فى الصحراء الغربية المصرية فعاقلة العائلة هو أحد شيوخها وهو قد يحتل مركزه هذا لكبر سنه أذا توفرت فيه مقومات الزعامة. وقد تختاره الوحدات القرابية المكونة للوحدة الثأرية، كما تلعب الوراثة دوراً بالغ الأهمية فى هذا المجال وهو يمثل «العائلة» بين عواقل الجماعة القبلية الثأرية التى تحمل اسم «العشيرة» أو «البيت».

وبجنب العواقل يوجد العمد والمشايخ الذين تعينهم الدولة لتمثيل قبائلهم لدى الحكومة، وهم يتلقون مرتبات ثابتة من الدولة ويخضعون لاشرافها ممثلة فى ضباط الشرطة بالمنطقة، ويتولى العمدة والمشايخ مسؤوليات معينة فى الاتصال بأفراد القبيلة وإحضارهم والإبلاغ عما ترى «الدولة» ضرورة الابلاغ عنه، والتعاون مع مندوبى التجنيد الاجبارى. والتوقيع بالمصادقة على بعض المحررات الرسمية والشهادات الادارية وغيرها من أعمال «الادارة».

ومع ما يحتله العمد والمشايخ من مركز مرموق فى المجتمع البدوى فإنهم لا يمثلون بالضرورة السلطة السياسية الكبرى فى النسق القبلى البدوى حيث لا يفوضون وحدهم، كما أنهم لا يفوضوه بالضرورة فى مجالس القضاء فى المجتمعات القبلية البدوية فللقضاء قضاته أو بقول أدق «مراضيه» الذين تتوفر فيهم الخبرة «بالعوايد» أو «الدرايب» القانون العرفى. والذين قد يحتلون مكانة اجتماعية أعلى من المكانة التى يحتلها العمد والمشايخ الذين قد تتدخل فى اختيارهم بعض العوامل التى قد لا تمثل أهمية كبيرة فى تولى القضاء البدوى كالتعليم والخبرة بالتعامل مع رجال الحكومة.

وبجانب تلك الزعامات القرابيه والسياسية تلعب الزعامات الدينية دوراً بالغ الأهمية فى القضاء البدوى، حيث نجد أن «للمرابطين» مكاناً مرموقاً فى مجالس الصلح والقضاء البدوى، وهم قد لا يشاركون على الاطلاق فى صياغة الحكم أو تحديد التسوية المرضية.. فهذا شأن «المراضى» و «العواقل» ولكنهم يتدخلون عندما تلوح فى الأفق علامات الفشل فى الوصول إلى تلك التسوية، وهم يتدخلون بصفتهم الشخصية مستندين فى هذا إلى مكانتهم الدينية للتخفيف من العقوبة أو قيمة الترضية التى يحكم بها «المراضى» إكراماً لخاطرهم، كما أنهم يقرأون الفاتحة مع الأطراف المتنازعة عندما يصلون إلى اتفاق حول «الدية» أو الكبارة التى تدفع لتسوية النزاع، وهنا تكون خيانة الفاتحة لأمر عسير على المتنازعين.

ويقوم القضاء البدوى بين قبائل أولاد على فى الصحراء الغربية المصرية على «العوايد» التى تتألف من سبع وستين مادة تحدد مسؤوليات الزعامات القبلية ووظائفها السياسية والقضائية كما تحدد الالتزامات الثأرية بين الوحدات القبلية «العائلات» و «روابط الدم» التى تقوم على القرابية العرفية، كما تحدد المسؤولية

الجنائية والثأرية للمرأة والرجل، وحقوق ملكية وحيازة عناصر الثروة الطبيعية والتضامن فى حمايتها واستثمارها، وتحدد نظم البيع والايجار ونقل حقوق الحيازة، وحقوق الجيرة والتزامات «جار الاطناب» ورفيق السفر، وتنص على الديات التى تدفع فى الاعتداءات المادية والمعنوية فى منازعات القتل العمد والخطأ، والجروح والاعتداءات البدنية التى لا تنتهى إلى جروح والاعتداءات الجنسية، واجراءات تسوية المنازعات وطرق التحقيق والاثبات وتكوين المجالس العرفية للفصل فى المنازعات المختلفة. كما يقوم القضاء القبلى على الالتزام بالاتفاقيات الخاصة التى تبرم بين «مشايخ» العائلات عندما تظهر الحاجة إلى هذا.

وتتخذ العوايد شكل المواد التى تقنن كل منها نظاماً أو تحدد التزامات أو تنص على حقوق أو تفرض جزاءات معينة، وهى تنتقل فى الدرجة الأولى عن طريق الرواية الشفوية، ويحفظها «المراضى» وهم القضاة الذين «ترتضيهم» الجماعات المتنازعة للفصل فيما يشجر بينها، كما يعرفها كل أعضاء المجتمع القبلى الذين يواجه كل منهم الآخر بأهمية الاحتكام إلى العوايد عدنما يختلفون على أمر ما. ويرجع تاريخ تلك العوايد فى المجتمعات القبلية البدوية عادة إلى غير زمن محدد، ولكننا نجد فى بعض القبائل تاريخاً محدداً للاتفاق على نظم عرفية معينة، وقد يرتبط هذا التاريخ ببعض الحروب القبلية التى تستقر فيها قبائل معينة فى وطن محدد، وقد يرجع إلى منازعات كبرى ينتهى الفصل فيها إلى اقرار طريقة معينة للتسوية فى الحالات المماثلة، ولكننا لا نجد على أية حال اختلافات دالة فى الروايات التى نحصل عليها عندما نتتبع تلك «العوايد» بين «العوارف» أو المراضى حيث يكون الاختلاف دائماً فى أسلوب تطبيقها فى المنازعات المختلفة.

وتخضع كل الوحدات القبلية والجماعات الثأرية المكونة لمجتمع القبيلة أو مجموعة القبائل التى تتوطن متجاورة وطناً قبلياً متمايزاً لنفس العوايد وأن اختلفت أصولها القرابية والعرقية.. حيث تعتبر وحدة الالتزام بالعوايد أو مواد القانون العرفى من أبرز مقومات الوحدة والتمايز بين الجماعات القبلية المختلفة.

ويتولى القضاء بين قبائل أولاد على «المراضى» الذين ينتمون إلى بيوت «السعادى» والذين يشتهرون بحكمتهم فى تسوية المنازعات المختلفة. حيث يعرف

أحدهم بدرايتة فى نظر قضايا «الحرام»، ويعرف الآخر بخبرته فى مسائل الأرض والعقارات والآبار، ويشتهر مرضى معين بقدرته على الفصل فى منازعات الثأر. وهم يطلبون لما يتمتعون من دراية «بالعوايد» ومقدرتهم على تطبيقها بغض النظر عن انتماءاتهم القبلية.. حيث نجد أن مرضيا من بيت «أبو مطير» وهم بيت من بيوت على الأبيض فى الصحراء الغربية المصرية يرتضيه المتنازعون من قبائل على الأبيض وقبائل على الأحمر وقبائل السنة وغيرهم من القبائل التى تتوطن المنطقة، فالمراضى جميعاً يفترض فيهم «الحياد» والصبر على تجسم مشقة الوصول بالمتنازعين إلى تسوية مرضية، حيث ترتبط مكانتهم وتتأصل زعامتهم القبلية بتواتر نجاحهم فى الفصل فى القضايا.

و «الزعامات» القضائية فى المجتمع البدوى لا تقوم على الوراثة فى كل الأحوال، ولكن المرضى يحرص على توريث أحد أبنائه خبته ومعرفته بالعوايد. وهو يشجعه باصطحابه إلى المجالس العرفية حيث يجلس مستمعاً ليتعلم كيف يحاور أبوه المتنازعين، وكيف يفند الأدلة، وكيف يتحقق من صدق الشهود وكيف يطبق العرف بما يحقق التسوية المرضية، وكيف يضغط على الأطراف المتنازعة لكى تجنح إلى السلم وكيف تكتب أوراق الصلح وكيف توثق، كما يتعلم كيف يستشير غيره من كبار المراضى عندما يستشكل عليه أمر ما.

ويقوم التقاضى فى المجتمعات البدوية على أرتضاء الأطراف المتنازعة واتفاقهم على قاض معين يفصل بينهم، فإن لم يجمع المتنازعون على واحد من المراضى الخبراء فى النظـر فى مثل النزاع القائم بينهم يستطيع كل منهم أن يسمى مرضياً ويفوضه فى المجلس العرفى الذى يضم المراضى المختارين الذين يتفقون على الصلح بناء على قواعد العرف وبما يحفظ لمن يمثلونهم الذين ارتضوهم حقوقهم.

«والحكم» الذى ينتهى اليه المرضى فى القضاء البدوى لا يصبح حكماً نهائياً ملزما إلا إذا ارتضاه المتنازعون، وكثيراً ما نسمع أحد الأطراف المتنازعة يقول للمرضى الذى ينظر فى النزاع أنه سيلتمس شرع الله عند غيره، ويحمل نزاعه إلى قاض آخر يتسطيع أن يكون وسطاً بينه وبين خصمه، كما يحدث فى الكثير من المنازعات أن يصل المراضى إلى قرار معين لا يرضى طرفى النزاع

أو لا يرضى أحدهما فيكتب هذا القرار ليستفتى فى «عدالته» من يشاء من قضاة أولاد على، وهكذا نستطيع القول أن القضاة البدو لا يصدون أحكاماً ولكنهم يبذلون جهدهم لمساعدة المتخاصمين على ارتضاء تسوية معينة لخصومتهم، وهم لا يتدخلون فى نزاع إلا إذا طلبوا كمحكمين ارتضاهم المتنازعون.

ويضم المجلس العرفى الذى ينظر المنازعات القبلية إلى جانب «المراضى» أو القضاة، «عواقل» الأطراف المتنازعة الذين يتكلمون باسم «العيلة» ويقومون بمهام عرض الدعوى والدفاع وتفنيد البينات التى يقدمها الخصوم والتعبير عن طلبات من يمثلونهم، كما تضم تلك المجالس العرفية «قواله» الخبر الذى ينتمون إلى أطراف محايدة ويبذلون جهدهم لمساعدة المتنازعين على الوصول إلى حل وسط وتقبل القرار الذى ينتهى اليه المراضى، والذين يؤثرون فى الأطراف المتنازعة لكيلا تغالى فى طلباتها.

ويعتمد القضاة أو المراضى فى قرارتهم فى بعض القضايا على تقارير الخبراء الذين ينتدبون لتقدير مدى الضرر، وقد نصت المادة الثالثة من درايب أولاد على على أن عوايدهم فى الجراحة أن يحضر «الطبيب الشرعى» النظار المعتاد عند العرب العارف بأحكام الجراحة ليعاين الجرح كما يحضر «القاضى الشرعى» من قضاة العرب العارفين بعاداتهم ودرايب بلادهم ليحكم بدية الجرح حسبما جاء فى الشريعة الاسلامية.

ويعتمد القضاء البدوى فى الاثبات على سماع أقوال المتنازعين والاطلاع على الأدلة والبينات المقدمة لإثبات الدعوى وأداء اليمين المثبتة لصدق الدعوى أو البراءة من التهمة فى المنازعات المختلفة. ويعتبر أداء اليمين هو أهم وسائل التحقيق التى يطمئن المتنازعون إلى الاحتكام إليها فى القضاء البدوى. وتؤدى اليمين فى مجتمع أولاد على بتزكية، ويتحدد عدد الزكاية طبقاً لحجم النزاع حيث يحصل عددهم فى قضايا القتل إلى خمسة وخمسين رجلاً .وتبين المادة السادسة من درايب أولاد على أن عوايدهم فى سبب «شرعية» التزكية أن مرجعها لأمرين أولهما أن القريب عالم بأحوال قريبة من الصدق والكذب وثانيهما أن أصحاب الذمة الوافية قليلون فى الزمان الحالى.

وينص فى العديد من المواد على الحالات التى يعتمد فيها على اليمين لحسم النزاع، وبايجاز شديد يعتبر الاحتكام إلى اليمين وسيلة فعالة فى التحقيق حيث يندر إلى حد بعيدا أداء اليمين الكاذب الذى يحمل فى ذاته عقوبات دنيوية وأخروية يخشاها المتنازعون. وبهذا الايجاز الشديد يمكن القول بأن للقضاء البدوى وسائله الفعالة فى تنفيذ السياسة الجنائية البدوية.

ويحيث من المؤكد أن هناك اتجاهات جادة ونشطة فى سبيل توطين البدو فإن القبيلة ستبقى بعد اضمحلال البداوة حيث يواجه القضاء القبلى فى الوقت الحاضر تحديات عديدة، وحيث ما تزال الجماعات القبلية البدوية وشبه البدوية تعمل نظمها القضائية التقليدية فى منازعاتها الداخلية. وهنا أيضا تبرز الحاجة إلى مزيد من الدراسات السوسيو أنثروبولوجية لنظم الضبط الاجتماعى والقضاء القبلى فى مواجهة تلك التغيرات الثقافية والديموجرافية والادارية التى تعيشها الجماعات القبلية بالمناطق الصحراوية.

مراجع مختارة في أنثروبولوجيا المجتمعات البدوية:

١- أحمد أبو زيد: «الثأر – دراسة أنثروبولوجية فى احدى قرى الصعيد» . المجلة الجنائية القومية المجلد السادس – العدد الثالث المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية – القاهرة – نوفمبر ١٩٦٢ .

٢- أحمد أبو زيد: دراسات أنثروبولوجية فى ا لمجتمع الليبى مطبعة درار نشر الثقافة – الأسكندرية، ١٩٦٣ .

٣- أحمد أبو زيد: البناء الاجتماعى – مدخل لدراسة المجتمع الجزء الثانى – الأنساق – دار الكاتب العربى – الأسكندرية، ١٩٦٧ .

٤- أحمد محارب الظفيرى: حياة البادية – مطبعة الصباح العراق، ١٩٦٨ .

٥- شاكر خصياك: الأكراد – دراسة جغرافية أثنوجرافية، جامعة بغداد، ١٩٧٢ .

٦- شاكر مصطفى سليم: الجبايش – دراسة انثروبولوجية لقرية فى أهوار العراق – جامعة بغداد، ١٩٧٠ .

٧- صلاح الفوال: علم الاجتماع البدوى – تقديم الدكتور أحمد خليفة – دار النهضة العربية – القاهرة – الطبعة الأولى، ١٩٧٤ .

٨- عباس العزاوى: عشائر العراق – الجزء الأول – مطبعة بغداد، ١٩٣٧ .

٩- عبد الجليل الطاهر: العشائر العراقية – مكتبة المثنى – بغداد، ١٩٧٢ .

الهوامش:

1- Bill, J. and Leiden, C,: C.; The Middle East: Politics and Bacon, boston, U.S.A; 1947; pp. 2-3.

2- Redfield, R.; "The folk Society": The American Journal of Sociology, Vol. Lii, Jan. 1047; pp.

3- Ibid.; p. 297.

4- Katakura, M.; Beduin Village: A Study of a Saudi Arabian people in Transition; university of Tokyo Press, 1997. pp. 47-51.

5- Doshi. S.: Processes of Tribal Unification and Integration, Concept publishing Co - De Ihi. 1978.

6- redfield, R.; The Folk Society: op. cit; pp. 389-9.

7- Burton. J. W., "Ethnicity on the Hoof: On the Economics of Nuer Identity": Ethnology. Vol. XX No. 2. April 1981: pp. 157-62.

٨- ألغى نظام دعاوى العشائر فى العراق عام ١٩٥٨ فى ١٧ تموز.

9- Khuri, F. L., Tribe and State in Bahrain, The Transformation of Social and Political Authority in Arab State, University of Chicago Press; 1980, pp. 47-49.

١٠- راجع فى موضوع «التسلل» كتابنا بعنوان: الكويت والهجرة دراسة للآثار الديموجرالفية والاجتماعية للبترول فى منطقة الخليج العربى، الهيئة المصرية العامة للكتاب - الاسكندرية، ١٩٧٧.

11- Peters, e., "The Proliferation of Segments in the Lineage of Cyrenaica"; In sweet, L.E., (ed); Peoples and Cultures of the Middle East Nol. 1. Natural HIstory Press. N.Y. 1970; pp. 363-6.

12- Malinowski, B., Crime and Custom in Savage Socicty, London, 1947; pp. 55-6.

١٣- أنظر فى علاقات المصاهرة والتضامن الثأرى فى الجماعات البدوية:

Cunnison, I; Baggra Arabs: Power and Lineage in Sudanes Nomad Tribe; Clarendon Press, Oxford 1966; pp. 94-6.

١٤- محمود السقا: فلسفة وتاريخ النظم الاجتماعية والقانونية دار الفكر العربى - القاهرة، ١٩٧٨، ص ص ٩٦ - ٩٧.

١٥- نفس المرجع السابق - ص ص ١٠٠ - ١٠٤.

١٦- عبد القادر عوده التشريع الجنائى الإسلامى مقارناً بالقانون الوضعى - الجزء الثانى - مؤسسة الرسالة - بيروت غير مبين سنة النشر، ص ص ١٧٦ - ١٩٣.

١٧- أنظر كتابنا: أنثروبولوجيا المجتمعات البدوية - الفصل السابع بعنوان: التضامن الثأرى والعقوبة فى المجتمع البدوى الإنقسامى - الهيئة المصرية العامة للكتاب - الاسكندرية، ١٩٧٦.

الفصل الثالث

دراسة تحليلية للقانون العرفي في قبائل أولاد علي بالصحراء الغربية المصرية

- قبائل أولاد علي «مقومات الوحدة والتماين»
- الوطن القبلي في قبائل أولاد علي
- الوحدة القبلية والبيت
- الأقارب والوحدة القرابية
- عمار الدم (الوحدة الثأرية والمسئولية الجنائية الممتدة)
- عوايد أو درايب أولاد علي (مواد القانون العرفي)
- الإجراءات الجنائية في قبائل أولاد علي
- النظار أو الطبيب الشرعي
- المرضي أو القاضي في قبائل أولاد علي
- نسق المعتقدات والضبط الاجتماعي (الزوايا السنوسية)
- «النزالة» أو «الرخالة» في عوايد أولاد علي
- الشهادة «والتزكية» عند أداء اليمين
- الدية في عوايد أولاد علي
- العقوبات والعقوبات المغلظة
- القبلية فلي المجتمع الذي يؤلف دولة

- الأتفاق الجنائي والمشاركة في المسئولية الثأرية
- المسئولية الجنائية غير المباشرة في عوايد أولاد علي
- الباوة - الانفصال أو الفصل الثأري في عوايد أولاد علي
- وضع المرأة ومركزها القانوني في عوايد أولاد علي
- وضع الصبية في عوايد أولاد علي
- الجرائم الجنسية في درايب أولاد علي
- قضايا الاعتداءات البدنية.. الجروح وإحداث العاهات
- قضايا العقارات والأراضي
- قضايا العقارات والأراضي
- قضايا المصادر المائية
- قضايا الإبل
- قضايا خيانة الأمانة
- قضايا الاصابة الخطأ

الفصل الثالث

دراسة تحليلية للقانون العرفي في قبائل أولاد علي بالصحراء الغربية المصرية

قبائل أولاد علي «مقومات الوحدة والتمايز»

تتكون الجماعات القبلية التى تعرف بقبائل «أولاد على» من عدد من الوحدات العرقية والقرابية المتمايزة. وتسكن هذه الجماعات فى منطقة الساحل الشمالى الغربى من البحر المتوسط، وبخاصة فى المنطقة الممتدة من الحدود الغربية لمدينة الاسكندرية - إلى أقصى الحدود الاقليمية لمصر فى منطقة السلوم، وتبعد مدينة السلوم مسافة قدرها ثلاثة كيلو مترات إلى الشرق من منطقة مساعد على الحدود الليبية. وعلى الرغم من تنوع الأصول القرابية والعرقية التى ينتمى اليها أعضاء تلك الوحدات القبلية، فأنهم يرجعون أصلهم الذى انحدروا عنه إلى امرأة تسمى سعدة الهلالية، وهم لهذا يعرفون أيضاً «بالسعادى»، والواقع أن قضة انحدارهم عن هذه المرأة تفسر التنوع فى أصولهم العرقية التى ينتمون إليها، حيث وجد أن أحد الفروع الرئيسية بين تلك الوحدات التى تكون السعادى - قبائل السناقرة - ينحدر عن أبن غير عربى وغير مسلم قذفت به أمواج البحر الى شاطئ وطن السعادى كما تذهب إل ذلك الروايات القبلية.

وقد تبنت تلك المرأة هذا الابن وربته مع أولادها الذين أصبحوا فيما بعد المؤسسين الأوائل أو أجدادب تلك الوحدات القبلية الكبرى الثلاثة التى تكون قبائل أولاد على السعادى، وهى مجموعات قبائل على الأبيض وقبائل على الأحمر وقبائل السننة.

والموطن الذى سكنته تلك المرأة وبالتالى تلك الوحدات القبلية من السعادى قبل توطنها فى الصحراء الغربية المصرية هو الصحراء الليبية التى عاشوا فيها فترة من الزمن ثم حدثت بينهم وبين بنى عمومتهم هناك حروب قبلية - تتضارب الروايات التقليدية فى أسبابها، ولكن الأرجح أنها كانت بسبب ضيق الموارد الاقتصادية، وبسبب الصراع على مصادر الماء والعشب. وقد دفعت تلك الحروب السعادى إلى النزوح عن الأراضى الليبية والهجرة الى الصحراء الغربية

المصرية التى كانت تسكنها قبل مجيئهم وحدات قبلية أخرى تسمى «بالجميعات»، وكان هؤلاء الجميعات واقعين تحت ظلم وحدات قبلية أخرى تسمى «بالهنادى»، وكانوا يفرضون عليهم التزامات اقتصادية معينة تعبر عنها الروايات التقليدية المتداولة بينهم، التى لا تجد بنيات مثبتة والتى تصور شيخ الجميعات يقدم للطعام لشيخ الهنادى وهو راكب على فرسه - ليأكل ثم يمسح يديه بعد الانتهاء من الطعام فى لحيته، وقد عقدت الجميعات مع السعادى حلفاً يتبادل فيه الطرفان المصلحة، حيث تقدم الجميعات السعادى المأوى والطعام فى مقابل أن يحارب هؤلاء عدوهم الظالم ويخلصونهم من سيطرته. وقدبر الطرفان بالوعد وطرد السعادى قبائل الهنادى من وطن الجميعات الى منطقة الفيوم فى معيد مصر.

ومن ناحية أخرى فقد كانت تلك الحروب التى وقعت فى الصحراء الليبية - والتى هاجر بعدها أولاد على الى الصحراء الغربية المصرية - مناسبة أو أساساً للتنوع العرقى فى الفئات القبلية المتمايزة التى يتوزعون عليها، حيث آثر البعض من تلك الوحدات أن يرابط لحماية النساء والمتاع، بينما انصرف البعض الآخر إلى الحرب والقتال. وقد سمى هؤلاء الذين رابطوا لحماية النساء والمتاع «بالمرابطين». وهناك قول آخر بأن هؤلاء المرابطين هم من الأصول البربرية التى كانت تسكن شمال أفريقيا مع الفتح العربى. وقد ارتبط هذا التنوع والتعدد فى الفئات العرقية التى تكون قبل أولاد على فى الصحراء الغربية من مصر - وبخاصة فيما يتعلق بالعلاقات بين «المرابطين» و «السعادى» سبالتزامات سياسية واقتصادية لا يتسع المجال هنا لتفصيل القول فيها، ولكن يمكن الاشارة باختصار الى ارتباط كل جماعة الأخيرة بواجب حماية الجماعة الأولى - التى تلتزم بتقديم المساعدات الاقتصادية والعسكرية فى الأزمات الاجتماعية التى تتعرض لها الجماعة الثانية.

ولكنا نجد أيضاً أن بعض فروع هذه الوحدات القبلية تسكن الآن فى بعض مناطق وادى النيل، وبخاصة فى محافظة البحيرة وهى أقرب محافظات الوادى الى منطقة الساحل الشمالى الغربى فى الصحراء الغربية. ويرجع أولاد على أسباب انتقال بعض جماعاتهم إلى توطن تلك الأراضى الخصبة فى الوادى إلى تلك العلاقات التى قامت بينهم وبين هؤلاء [illegible]حين، حين كانوا ينتقلون

بأغنامهم في أوقات الجفاف وندرة العشب والمراعى إلى بعض قرى الوادى حيث يتعاقدون مع «الفلاحين» هناك على شراء بقايا أغصان أوراق المحصولات التى تبقى بعد عملية الحصاد.

وقد ترتب على هذه العلاقات الاقتصادية بعض علاقات المصاهرة – التى كانت قنطرة لتمركز بعض فروع الوحدات القبلية من قبائل أولاد على فى بعض قرى الوادى، وانتقال بعض جماعات «الفلاحين» للانضمام للجماعات القبلية فى الصحراء الغربية لأسباب سياسية فى الدرجة الأولى، وقد ترتب على هذا كله – مزيد من تنوع الفئات القبلية والعرقية فى مدى العلاقات التى تربط بين تلك الجماعات القبلية فى الصحراء الغربية والوادى من ناحية أخرى.

الوطن القبلي في قبائل أولاد علي:

تعتبر فكرة الوطن عنصراً مشتركاً بين صور المجتمعات المحلية المختلفة – فهى قائمة فى المجتمع البدوى أو القبلى كما هى قائمة فى المجتمع الريفى والحضرى. ولكن الأوضاع الايكولوجية والاقتصادية والسياسية فى المجتمعات البدوية القبلية – التى تستطيع أن نعتبر مجتمع أولاد على فى الصحراء الغربية المصرية واحداً منها – هذه الأوضاع تعطى لمفهوم الوطن حدوداً خاصة تختلف عن حدود ذلك المفهوم فى المجتمع الحضرى أو الريفى. ويتضح هذا القول إذا رأينا مثلا أنه على الرغم من تمايز الجماعات القبلية والثأرية فى الارتباط بمناطق اقليمية «أوطان» معينة لها حدود واضحة، فأن الظروف الايكولوجية والاقتصادية تفرض التنقل والترحال عبر هذه الحدود، وبخاصة تحت وطأة الجفاف أو مشكلة الماء، وهى من المشكلات الحيوية فى تلك المجتمعات. كما أن الدول أو الحكومات قد تعترف بتلك الحقوق – حقوق الحيازة أو الاستغلال، ولكنها تحتفظ لنفسها فى كل وقت بحقها فى سحب تلك الحقوق. وهذا كله فى نفس الوقت الذى نعرف فيه أن ا لأوضاع الايكولوجية والاقتصادية فى المجتمعات الريفية والحضرية تساعد على استمرار ارتباط الجماعة القرابية أو العرقية المتمايزة بمناطق معينة من الأرض. كما أن ملكية الأرض من الحقوق المعترف بها للأفراد والجماعات إلا فى بعض النظم الاقتصادية التى تضع كثيراً من القيود والحدود حول الملكية الفردية ذاتها وفى كل صورها.

ولكن فى حدود هذه الأوضاع الايكولوجية والاقتصادية ذاتها فأن الجماعات القبلية تنظم حقوق وضع اليد أو حقوق الاستغلال. وأول مظهر لهذا التنظيم يتمثل فى توزيع الأرض بين الجماعات القبلية والثأرية المتمايزة، فهذه أوطان معروفة لكل وحدة من تلك الوحدات، وهناك حقوق عامة ومشتركة لكل أعضاء الوحدة المتمايزة. مثل حقوق الاستزراع، وحقوق استغلال المصادر المائية أو أراضى المراعى. ويمتد هذا التنظيم ليشمل تحديد مناطق الحيازة أو مناطق حقوق الاستغلال للوحدات القرابية والعائلات الصغيرة والأفراد. وقد لعبت قواعد الوراثة دوراً أساسياً فى تحديد صورة أو نمط التوزيع الاقليمى للجماعات القرابية والثأرية المتمايزة فى هذا المجتمع

ويعطى مجتمع أولاد على لأعضائه الحق فى البيع أو الاهداء أو التنازل عن مناطق حيازتهم أو حقوقهم فى الاستغلال، بل لقد أصبح نظام التبادل النقدى للأراضى يلعب الآن دوراً هاماً فى تغير البناء الانقسامى التقليدى، وهو تغير يميل إلى خلخلة ذلك التناظر التقليدى بين التوزع القرابى والتوزيع الاقليمى فى نسقهم الانقسامى. ونجد أن «الأحواض» أو المساحات ذات الحدود الطبيعية فى الصحراء الآن يشترك فى حقوق استغلالها أشخاص ينتمون إلى وحدات قرابية وثأرية مختلفة. ولقد أصبح نمط النجع «المختلط» أصبح الآن هو النمط الغالب. ويندر الآن أن نجد فى المجتمعات القبلية هناك نجوعاً ينتمى كل الأشخاص فيها إلى نفس الوحدة القرابية أو الوحدة الثأرية الواحدة.

وفضلاً عن هذا كله فإن ما ينفتح عليه هذا المجتمع الآن من تغيرات اقتصادية وسياسة، وبخاصة تلك التغيرات التى تتمثل فى دخول منظمات جديدة للخدمات فى الحياة الاقتصادية والتعليمية والسياسية – تؤدى هى الأخرى الى استمرار انهيار ذلك التناظر التقليدى بين التوزعات القرابية والاقليمية فمشروعات تنمية وتعمير الصحارى التى تقدم ا لآن خدمات فى مجالات تنمية الثروة الحيوانية والزراعية والصناعات اليدوية البسيطة – وبخاصة فى قيادة المركبات واصلاحها. وتركيب وصيانة الطواحين الهوائية لرفع المياه الجوفية وغيرها، قد اجتذبت الأيدى العاملة من المناطق القبلية والوحدات الثأرية

المختلفة، وأدخلت أسساً جديدة لتنظيم التوطن فى هذه المناطق «الحضرية» الحديثة التى تقام فيها تلك المشروعات. وقد كانت المساكن العمالية مظهراً واحداً لتلقص حقوق الحيازة والاستغلال القبلية.

الوحدة القبيلة والبيت:

- القبيلة:

هناك كثير من الخلط فى استخدام كلمة قبيلة فى هذا المجتمع، فأحياناً تستخدم للاشارة إلى وحدة قبلية سياسية كبرى معينة تنقسم الى وحدات سياسية ثأرية صغرى متمايزة. وأحياناً يستخدم هذا المصطلح أيضاً للاشارة الى احدى تلك الوحدات السياسية الثأرية الصغرى المتمايزة ذاتها - وان كان هناك نوع من الاتفاق على تقسيم الجماعات القبلية التى تكون أولاد على فى ثلاث وحدات أو مجموعات كبرى هى: مجموعة قبائل أولاد على الأبيض، ومجموعة قبائل على الأحمر، ومجموعة قبائل السنة - فأحياناً يستخدم مصطلح القبيلة للاشارة إلى أولاد على الأبيض والأحمر والسننة جميعاً.

البيت:

ونجد أن مصطلح البيت من أكثر المصطلحات القرابية والسياسية فى مجتمع أولاد على صعوبة على التعريف حيث يستخدم هذا المصطلح للاشارة إلى تلك الوحدة القرابية التى تربط بين الرجل وأولاده وأحفاده الذين يقيمون عادة فى نجع واحد، ويكونون وحدة اقتصادية حيث يتعاونون جميعاً فى استثمار المصادر الاقتصادية التى تخص هذا الآب أو هذا الجد.،وهم قد يفرقون بين البيت والعائلة على أساس أن العائلة كوحدة قرابية تشتمل على عدة بيوت من هذا النوع. ولكن كثيراً ما يقوم نوع من الخلط فى استخدام هذين المصطلحين حيث يستخدمات أحياناً للاشارة إلى نفس الوحدة القرابية أو الوحدة السياسية. بل ان هذا المصطلح أحياناً يتسع عندهم ليعبر عن وحدات قبلية تضم جماعات عرقية وثقافية متنوعة تشترك فى مسئولية دفع الدية، باعتبار أن مدى الاشتراك فى هذه المسئولية يعتبر العنصر الاساسى والمميز فى تكوين الوحدات السياسية بدرجاتها المختلفة فى تلك المجتمعات الانقسامية بصفة خاصة.

الأقارب (الوحدة القرابية):

و «الأقارب» أو «الجماعة القرابية» في مجتمع أولاد علي هي في الأصل جماعة الأشخاص الأحياء والموتى الذين ينحدرون جميعاً من أصل واحد مشترك خلال خط الذكور، وبهذا يكونون جماعة من العاصبين الذين تربط بينهم وحدة الاشتراك في الدم. ولكنهم عندما يتداولون هذا المصطلح في وثائقهم السياسية والاقتصادية - وفي مجال العلاقات السياسية بصفة خاصة - فهم يعبرون عن الوحدة القبلية السياسية التي تربط بين جماعات الاشخاص أو العائلات التي قد لا تنتمي جميعاً إلى سلف واحد مشترك، ولكنها وحدة تحكم العلاقات التي تربط بين أعضائها قواعد Rules وجزاءات Sancions تقليدية محددة. والجماعات القرابية بالمعنى السياسي لهذا المصطلح في مجتمع أولاد علي قد تضم أشخاصاً لا تربط بينهم جميعاً وحدة الاشتراك في الدم فقد تضم جماعات أو فئات عرقية وثقافية مختلفة، حيث تؤدي عملية الانضمام «أو المخاواة» أي التحالف السياسي بين الجماعات العرقية والثقافية المتمايزة إلى تكوين وحدة قرابية يذوب فيها مثل هذا التمايز العرقي والثقافي، وبخاصة في مواقف التفاعل السياسي مع الوحدات الأخرى من نفس النوع.

والجماعات القرابية بهذا المفهوم وهي تتسع لتشمل أشخاصاً من أصول عرقية وثقافية متنوعة تصاغ فيها الوحدة السياسية في اطار قرابي، أو تكون الوحدة القرابية أو وحدة الدم فيها بمثابة تعبير عن الوحدة السياسية التي تربط بين أعضائها. وهذا يعني بقول آخر أن الالتزامات القبلية تعاد صياغتها في صورة التزامات قرابية بكل ما تفرضه وحدة الانحدار القرابي العاصب من اشتراك في المسئولية ووحدة في الدفاع والحماية ووحدة في الالتزام في هذا المجتمع القبلي.

ولكن ما سبق كله لا يمنع من أن توجد في داخل هذه الوحدة القرابية مسافات تتفاوت في مداها تفصل بين الاشخاص والجماعات الصغيرة. وتفرض تلك المسافات مظاهر معينة من التضامن والتعاون اعمالا للمبدأ القبلي الذي ينص على أن من واجب الأخ أن يعضد أخاه ضد أي اعتداء عليه من أبناء العمومة، كما أن من واجب ابناء العمومه جميعا ان يتناسوا الخصوصات التي

تفصل بينهم فى حالة وقوع اعتداء عليهم من الغريب أو من غير ابناء العمومة «أنا وأخى على ابن عمى وأنا وابن عمى على الغريب»، وهذا يعنى بقول آخر أن مدى المسافة القرابية التى تفصل بين الجماعات القرابية الصغيرة - أو الجماعات الفرعية فى الوحدة القرابية الكلية - يحدد مدى الالتزام والتضامن فى المسئولية السياسية الجمعية فيما بينهم.

عمار الدم (الوحدة الثأرية والمسئولية الجنائية الممتدة):

أما عمراء الدم أو أعضاء العمار الواحد فهم أعضاء الوحدة الثأرية الواحدة. والمخاواة هى عملية انضمام سياسى الى الوحدة الثأرية المتمايزة فى مجتمع أولاد على، وعادة ما يكون هؤلاء المنضمون اما اشخاص انفصلوا عن وحدات ثأرية أخرى فيما يعرف بنظام «البراوة» أو يكونوا جماعات قرابية صغيرة تستولى عليها جماعة ثأرية من جماعة أخرى مماثلة فى تسوية لنزاع معين أو فى حرب قبلية.

«عوايد» أو «درايب» أولاد علي (مواد القانون العرفي):

«العوايد» هى ما يطلق عليه أيضاً «الدرايب».. وهى مجموعة القواعد العرفية. أو هى مجموعة قواعد القانون العرفى - التى تنظم العلاقات القرابية والاقتصادية والسياسية فى هذا المجتمع. ويرجع أصل هذه العوايد أو تاريخ الاتفاق عليها، والتعهد بالالتزام بها بين تلك الجماعات القبلية - التى تعرف بقبائل أولاد على - إلى يوم معروف عندهم بيوم «الحقفة». والحقفة هى المكان الذى يشبه الكهف فى الأرض الصحراء، ويقول أولاد على أن زعماءهم اجتمعوا فى مؤتمر قبلى ضم كل الوحدات القلية المتمايزة - التى تسكن الصحراء الغربية فى منطقة الساحل الشمالى الغربى من مصر - وهى منطقة الوطن الذى يشغله هذا المجتمع - لتقنين تلك «العوايد» أو «الدرايب»، إلى جانب الاتفاق على بعض المسائل الأخرى مثل تحديد الحدود القبلية الاقليمية لتلك الوحدات السياسية المتمايزة أو تقسيم الوطن.

ونجد فى المادة السابعة والعشرين فى هذه الوثيقة بينه على أن تدوين هذه القواعد قد تم فى تاريخ لاحق لعام ١٢٩٩ هجرية، ولكن هذا لا يعنى أن تلك

القواعد العرفية لم تكن قائمة قبل هذا التاريخ بين تلك الجماعات القبلية. ولكن الأرجح أن تدوين هذه القواعد العرفية قد جاء بعد سلسلة من الحروب والمنازعات القبلية - وبخاصة بسبب الاختلاف حول تنظيم استغلال المصادر الاقتصادية القليلة في الوطن. ويدل على هذا أننا نجد إلى وقت قريب جداً أنه حينما تكثر المنازعات بين أعضاء جماعة ثأرية واحدة يجتمع زعماء هذه لجماعة لكي يكتبوا أوراقاً ينصون فيها على احترام بعض هذه القواعد التي تعني بتنظيم جوانب معينة من حياتهم - مثلاً فيما يتعلق باستغلال مياه الآبار أو المناطق الخصبة التي تجود فيها زراعة الشعير، أو تحديد طريقة أعمال مبدأ التضامن في دفع الدية. كما أن هذا الترجيح يؤيده من ناحية أخرى سيادة بعض هذه القواعد العرفية بين الجماعات القبلية في الصحراء الليبية مثل قبائل برقة التي تربطها بهذه الوحدات القبلية روابط الأصل المشترك - والتاريخ القبلي لهذه الجماعات يبلغ عمقه بضعة قرون ترجع إلى بداية الفتح الاسلام في شمال افريقيا، وتعني العوايد بتقنين جوانب متنوعة في حياة هذا المجتمع في مجال العلاقات الاقتصادية والقرابية والسياسية تتمثل فيما يلي:

١- الزعامة القبلية ومسئولياتها، والدور الذي تلعبه في الحياة السياسية والاقتصادية.

٢- الالتزامات الثأرية بين الوحدات الانقسامية المتمايزة التي ترتبط برابطة الوحدة القبلية.

٣- مظاهر التضامن والالتزام بين أعضاء الجماعة الثأرية المتمايزة تجاه الجماعات الأخرى من نفس النوع والدرجة.

٤- المسئولية الفردية للرجل والمرأة.

٥- الملكية وحقوق الحيازة ومظاهر التضامن في مسئولية حمايتها بين أعضاء الجماعات القبلية والثأرية.

٦- التبادل بالبيع أو الايجار ونقل حقوق الحيازة.

٧- حقوق الجيرة والتزامات الجار والرفيق.

٨- التعويضات في منازعات القتل العمد والخطأ والجروح والاعتداءات البدنية التي لا نتتهي إلى جروح، والاعتداءات الجنسية.

٩- إجراءات تسوية المنازعات وطرق التحقيق والاثبات وتكوين هيئة الفصل فى تلك المنازعات.

الإجراءات الجنائية في قبائل أولاد علي:

المادة الأولي:

«عوايدهم» فى القتل أن القاتل عمداً هو و «أقاربه» ينزلون على «بيت» من بيوت أولاد على «السعادى» فقط. ويسير المنزول عليه بوفد من أعيان القبائل «جيرانية» لأهل القتيل ليتفقوا معهم على شروط وتعهدات تمنع التعدى على النزيل وتحفظ الأمن العام. ويعطى المنزول عليهم حق «النزالة» لحول كامل، وبعد الحول يتألف وفد من أعيان القبائل لكى يجتهدوا فى عمل الصلح بين الفريقين المتقاتلين بكل وسيلة، ممكنة، والصلح عادة يكون على دفع الدية وقدرها ثلاثمائة جنيه مصرى و «صناعة»، ولما حدثت الخيانة فى قتل «الصنيع» فأن العوايد قد ابطلت «الصناعة» وعملت الدية أربعمائه جنيه مصرى مائتان منها نقداً ومائتان حيواناً.

ولقد تبين لنا خلال الدراسات الحقلية التى قمنا بها فى محافظة البحيرة التى يعيش فى بعض قراها ومدنها المغيرة جماعات كبيرة من أولاد على الذين هاجروا للاستقرار فى أرض الوادى الخصبة - وجود تنظيمات قبلية تكونت على أساس اختيار جماعة من رؤساء الواحدات السياسية القبلية الذين يتمتعون بشهرة ذائعة فى معرفتهم بالدرايب أو العوايد التى تنظم الحياة القبلية بينهم. وكانت تلك الجماعة تختار من بينها رئيساً، وتكون مهمتها المحافظة على ضمان تطبيق تلك العوايد أو الدرايب فى المنازعات القبلية الكبرى التى ينظرون فيها أو التى يفشل رؤساء الوحدات السياسية الثأرية فى تسويتها فيما بينهم.

والواقع ان هناك مراكز سياسية وقبلية - متعددة يطلق أولاد على من يحتلونها مصطلح أعيان القبائل وبخاصة فيما يتعلق بمركز «العاقلة» ومركز الشيخ أو العمدة باعتبار أن كلاً منهم يلعب دوراً تقليدياً محدداً أو مختلفاً، إلا أن بعض من يشغلون هذه المراكز يكتسبون شهرة قبلية واسعة تجعل لهم كلمة مسموعة بين بقية الوحدات السياسية والثأرية الأخرى فى نفس المجموعة القبلية الكبرى التى ينتمون اليها أو فى المجموعات القبلية الأخرى.

وهكذا يمكن القول باختصار أن مصطلح أعيان القبائل لا يشير إلى أشخاص معينين يحتلون مراكز قبلية عرفية فى البناء السياسى القبلى، ولكنه يشير فى النهاية الى ضرورة تضمن الفريق الذى يكون الوفد الذى يسعى فى تسوية النزاع عدداً من الزعماء القبليين المشهورين بالقوة والدراية بالعوايد والدرايب، ليتمكنوا من التأثير على أهل القتيل أو الجماعة المعتدى عليها لتقبل النزالة، وتقبل بالتالى امكانية مناقشة النزاع والنظر فى تسويته سلمياً عن طريق قبول الدية.

كما أننا نجد أحياناً أن ذلك الفريق «الوفد» من أعيان القبائل يتضمن بعض الرجال الذين يشتهرون بالتقوى والورع من المرابطين الذين لا يحتلون أية مراكز للزعامة السياسية، ولكنهم يعتمدون عل مراكزهم الدينية ليكونوا ذوى تأثير بالغ الأهمية فى مجالس الصلح أو فى مجال تطبيق الدرايب التى يعنى بتطبيقهما الزعماء السياسيون. حيث يحاول هؤلاء المرابطون التأثير على الفرقاء المتنازعين حتى يقبل المعتدى عليهم التنازل عن حقهم فى التأر لقتيلهم وقبول الدية، وحتى يقبل أهل القاتل بالشروط التى يضعها هولاء لتسوية النزاع والاسراع فى اتمام اجراءات الصلح اكراماً لهؤلاء المرابطين الذين يستطيعون استعداد القوى الدينية، على الرغم من أنهم لا يحتلون مراكز الزعامة القبلية فى هذا المجتمع.

ولا تهدف هذه الاجراءات العرفية المعقدة فقط إلى مساعدة أهل القتيل على قبول الدية من نالحية أو مساعدة أهل القاتل على اعداد أنفسهم للقيام بالوفاء بالتزام الدية من الناحية الأخرى، ولكنها تهدف إلى جانب ذلك محاولة رد اعتبار تلك الجماعة المعتدى عليها، والتى يعتبر قتل أحد أعضائها بمثابة انتقاص من هيبتها بين الوحدات القبلية الأخرى فى مجتمع تعتمد فيه الجماعة على قوتها الذاتية – فى الدرجة الأولى – لحماية مصالحها الاقتصادية بصفة خاصة، وهذا ما يدفع أحياناً إلى أن تندفع تلك الجماعة المعتدى عليها لتثأر لنفسها، أو لتبطش بالجماعة المعتدية. وتختار للثأر رجلاً ممن يحتلون مراكز الزعامة أو مراكز اجتماعية وقبلية ممتازة، حتى يقال عنها أنها حين تثأر لنفسها فهى تأخذه من الرجل القوى الذى «يقضى الدين». ولهذا كله أيضا فقد نصت المادة الأولى من العوايد على أن مسيرة وقد الأعيا[illegible] أهل القتيل انما هى فى

الدرجة الأولى، جبرانية لهم، قبل أن تهدف إلى اعمال قواعد النزالة موضع التنفيذ، بل أن الوفد يسعى إلى هذا قبل أن يقوم بوظيفته في ضمان الأمن العام في المجتمع المحلى، كما استطردت نفس المادة في بين الأهداف التي تقوم وراء مسيرة هذا الوفد.

ويطلق على المجلس أيضاً مصطلح «الميعاد»، وهو الاجتماع الذى يعقد لمناقشة المنازعات بين الأشخاص والجماعات الثأرية المختلفة، ويلتقى في هذا الاجتماع المراضى الذين يختارهم المنازعون للحكم فيما شجر بينهم، كما يحضره «عواقل» الوحدتين الثأريتين اللتين ينتمى اليهما كل من المدعى والمدعى عليه، وغيرهم من الخبراء مثل «النظار» الذى ينتدب لتقدير مدى الضرر أو الاعتداء. وقد جرت العادة على أن يحضر تلك المجالس أو المواعيد أيضاً بعض «المرابطين» المشهود لهم بالتقوى والورع الذين يحاولون التأثير في الجماعات المتنازعة للتنازل عن بعض شروطها حتى يتم اللقاء عند نقطة للاتفاق والصلح. وأخيراً فقد حرص أولاد على أيضاً على أن تمثل في هذه المجالس - وبخاصة في المنازعات الكبرى مثل القتل - السلطة المركزية الجديدة التى يمثلها ضباط الشرطة ورجال الادارة المحلية لكى يعطوا لهذه النظم العرفية صورة رسمية.

«النظار» أو الطبيب الشرعي:

المادة الثالثة:

«عوايدهم» في الجراحة ان يحضر الطبيب «النظار» المعتاد عند العرب العارف بأحكام الجراحة «ليعاين» الجرح كما يحضر «القاضى الشرعى» من قضاة العرب العارفين بعاداتهم «ودرايب» بلادهم ليحكم بدية الجرح حسبما جاء في الشريعة الأسلامية».

يطلق أولاد على على هذا الطبيب الشرعى اسم «النظار» لأنه هو الذى ينظر إلى الجرح أو الأعتداء البدنى ويقرر مدى الاصابة طبقاً للتصنيف الشرعى، ثم يترك للقاضى الشرعى أو «المرضى» لكى يحدد قيمة التعويض المادى أو العينى. والنظار في مجتمع أولاد على عادة يكون رجلا ملماً بالتعاليم الدينية

عارفاً بقواعد الشريعة الاسلامية مشهودا له بالتقوى والورع. وهو يعتمد فى أدائه لوظيفته على حواسه بالاضافة إلى بعض وسائل القياس البسيطة، وبخاصة فى الحالات التى يصعب فيها الاعتماد على الحواس لتقدير مدى الاصابة تقدير كميا، كما فى حالات الادعاء بأن الاصابة قد أثرت فى قوة أداء عضو من أعضاء الجسم كالعين أو الاذن لوظيفته، ونجد أنه فى حالة العين مثلا يطلب من الشخص المصاب أن ينظر إلى شئ معين بالعين التى لم تلحقها الاصابة، ثم يقوم النظار بتقدير أقصى مسافة يمكن لهذا الشخص روية لذلك الشئ منها بوضوح، ثم يطلب منه مرة أخرى أن ينظر بعينه المصابة إلى نفس الشئ وتقدر أقصى المصافة التى يمكن رؤية الشئ منها، وتحسب النسبة بين هاتين المسافتين فاذا كانت ٢ :١ أو ٣ :١ مثلا فأن هذا يعنى أن نسبة الاصابة قد بلغت النصف أو الثلثين وهكذا.

وتنص الوثائق المحفوظة لدى كلنظار معتمد على أن هذا التقنين يرجع فى أصوله إلى على بن أبى طالب ومعاوية بن أبى سفيان اللذين اجتمعا مع أثنى عشر رجلا من أصحاب رسول الله محمد ﷺ وكان من بينهم عمر بن الخطاب وقد اتفقوا على تقدير قيمة التعويض النقدى والعينى فى جراحات العمد والخطأ. ومثال ذلك تقديرهم لقيمة التعويض فى جراحات الرأس أن الجراحة «الموضحة» وهى الجرح الذى يقطع الجلد واللحم والصغار الذى يلى اللحم ويبين العظم فديتها عند أهل الابل تقدر بخمسة من الابل وعند أهل الذهب بخمسين «دينارا». ومثاله أيضا أن فى الجراحة «الهاشمة» و «المنقلة» و «الهاشمة» هى كسر فى العظم «والمنقلة» هى التى يطير فيها فتات من العظم وتقدر فيها الدية بمائة وخمسين دينارا. أما الجراحة «الميمومة» وهى التى مزقت العظم وبلغت الى الدماغ فتقدر ديتها عند أهل الذهى بثلاثمائة وثلاثين وثلث الدينار، وعند أهل الابل بثلاثة وثلث بعير، كما تنص هذه الوثائق أيضاً على تحديد لبقية أنواع الجروح التى تلحق أعضاء الانسان، وقيمة الدية النقدية أو العينية عند عدمها مقدرة بالدنانير والابل، وذلك فى عدة أبواب تشمل باباً فى أشفار العينين، وباباً فى الكسر، وباباً فى الأصابع، وباباً فى جراح الجسد، وأبواباً فى الأذنين والعينين والانف والشفتين والاسنان وشعر الرأس.

«المرضي» أو القاضي في قبائل أولاد علي:

أما القاضى الشرعى ويطلق عليه أيضاً أسم «المرضى» وهو الشخص الذى يرتضيه المتنازعون للفصل فى النزاع طبقاً للعوايد، وهناك «مراض» فى مجتمع أولاد على مشهود لهم بالقدرة على الفصل فى أنواع معينة من المنازعات مثل المنازعات حول الأرض أو الآبار أو الحيوان أو فى منازعات القتل والسرقة وغيرها. وليس هناك فى ذلك المجتمع الزام على المتنازعين للجوء إلى مرضى معين، أو لقبول الحكم الذى يصدره مرضى معين ماداموا قد انتهوا إلى اختياره للفصل فى النزاع، ولكن يستطيع الجانب الذى يشعر بالظلم فى حكم هذا المرضى أن يطلب اللجوء إلى آخر ليجد عنده «شرع الله» الذى لم يجده عند المرضى الأول. كذلك فلا يوجد تحديد لاشخاص المراضى الذين يحكمون فى المنازعات التى تقوم بين الوحدات القبلية والسياسية المتمايزة. حيث يستطيع المتنازعون من وحدة قبلية قبلية معينة اللجوء إلى مرضى ينتمى إلى نفس الوحدة القبلبية الثأرية التى ينتمون اليها، أو آخر ينتمى إلى وحدة ثأرية أخرى.

ويقوم هذا المرضى بوظيفة التحقيق وسماع أقوال الشهود والاطلاع على الأدلة ووسائل الاثبات لتحديد المسئولية واصدار الحكم بناء على ما جاء فى العوايد وما سارت عليه «الدرية» وأحياناً يستعان بعدد من المراضى فى تسوية نزاع واحد للتشاور فيما بينهم، أو يطلبون الفتيا من كبارهم للاستئناس برأيهم فى الوصول إلى صيغة التسوية المرضية. والواقع أن فى نفس تسمية المركز الذى يحتله المرضى فى النسق السياسى فى مجتمع أولاد على ابرازا للوظيفة السياسية والأساسية التى لا تتعلق فى الدرجة الأولى باصدار حكم معين فى نزاع معين، ولكنها تتعلق بمحاولة الوصول بالمتنازعين إلى تسوية يرتضونها بغض النظر أحياناتً عن مدى الانحراف فى تلك التسوية عن العوايد أو الدرايب التى تعتبر أساساً تقليدياً لها.

نسق المعتقدات والضبط الاجتماعي (الزوايا السنوسية):

لقد لعبت «الزوايا السنوسية دوراً على درجة عالية من الأهمية فى مجتمع أولاد على. وكانت تلك الزوايا تنتشر فى مناطق متفرقة من الوطن القبلى لأولاد على، وبخاصة فى مناطق تجمعاتهم فى القرى القريبة من الطريق الذى يربط

بين مدينة الاسكندرية ومنطقة السلوم. وقد احتل مركز الزعامة فى تلك الزوايا شيوخ الطريقة السنوسية الصوفية. وكانت الزوايا تلعب دوراً فى نسق الضبط الاجتماعى، الى جانب اهتمامها بتعليم القراءة والكتابة وتحفيظ القرآن الكريم وتقديم المساعدات للمسافرين والمحتاجين من البدو.

وتنعكس أهمية التنظيم السنوسى فى البناء القبلى الانقسامى فى مجتمع أولاد على فيما أعطاه هذا التنظيم من أساس للوحدة والتماسك يقوم على مركزية ادار ة التنظيم السنوسى الصوفى، إلى جانب عناصر الوحدة القبلية والقرابية التى تضم الفئات العرقية والثأرية المتمايزة. وقد كان زعماء الزوايا السنوسية أو نقباؤها يأخذون العهد من شيخ الطريقة أو «شيخ السجادة» الذى يمثل أعلى سلطة دينية وسياسية فى المجتمع. فهو الذى يمنح الحق لعضوية الطريقة كما كانوا يرجعون اليه فى كل المشكلات الدينية والسياسة للجماعات البدوية الى جانب أمر ادارة الشئون المالية والتنظيمية للزوايا.

النزالة (الدخالة) في عوايد أولاد علي:

«النزالة» هى عملية اجتماعية يطلق عليها بين الجماعات القبلية فى الكويت مصطلح «الدخالة» وهى عملية من أهم العمليات الاجتماعية والسياسية فى مجتمع أولاد على. وهى ترتبط بصفة خاصة بتسوية منازعات عداوات الدم أو الاعتداءات التى تسفر عن القتل بين الوحدات القبلية والسياسية المتمايزة التى تكون التسوية المثالية لها عن طريق ان تثأر الوحدة القبلية السياسية الموتورة لقتيلها بأن تقتل القاتل نفسه أو أحد أعضاء الوحدة القرابية القبلية السياسية التى ينتمى اليها استناداً إلى مبدأ امتداد المسئولية الذى يحكم العلاقات السياسية فى هذا المجتمع.

وقد حددت العوايد أو الدرايب الوحدات القبلية التى تتمتع بحق النزالة أو حق حماية الجماعات المعتدية حتى تسوى منازعاتها. كما حددت الفترة الزمنية التى يمكن أن تتمتع فيها هذه الجماعات بتلك الحماية وهذا الحق، وحددت أيضاً الواجبات المفروضة على الجماعات المتعدية والجماعات التى تتمتع بحق الحماية تجاه الجماعات المعتدى عليها خلال فترة النزالة، والجزاءات التى يخضع لها الجميع أثناء أعمال هذا المبدأ القبلى.

إن «السعادى» يكونو فئة عرقية متمايزة بين الفئات العرقية التى تكون المجتمع القبلى فى الصحراء الغربية من مصر - كما سبقت الاشارة إلى هذا، لكن النص على كونهم هم فقط الذين يتمتعون بحق النزالة دون بقية الفئات العرقية الأخرى - مثل قبائل المرابطين الذين كانوا يخضعون سياسياً لهؤلاء السعادى والذين كانوا لا يتمتعون بحق الزعامة السياسية فى هذا المجتمع، أو قبائل الجميعات الذين يشاركون أولاد على من السعادى والمرابطين فى الوطن وفى الزعامة القبلية - هذا النص لم يعد ينطبق الآن على الواقع القبلى فى هذا المجتمع وبخاصة بعد التغيرات الاقتصادية التى تعرض لها والتى أعطت المرابطين وضعاً جديداً.

«النزيل» هو القاتل أو المعتدى الذى يلجأ إلى حماية طرف ثالث محايد حتى يقوم بتسوية النزاع القائم بينه وبين المعتدى عليه بصورة أو بأخرى عن خسارته المادية والمعنوية، ولكن مبدأ امتداد المسئولية وتضامن أعضاء الجماعة القرابية السياسية فى تحمل تبعات الأخطاء التى تصدر عن أى منهم، وتضامنهم فى الدفاع عن مصالحهم يسحب لقب النزيل على كل أعضاء تلك الجماعة القرابية السياسية «الثأرية» التى ينتمى اليها القاتل، بغض النظر عن مكان الاقامة أو التواجد فى وطن قبلى معين.

ولما كان أعضاء الجماعة القرابية السياسية لا يتمركزون دائماً فى منظمة اقليمية قبلية واحدة أو لا يتواجدون فى وطنهم القبلى طوال العام، حيث يخرج البعض منهم مثلا لرعى الأغنام فى منطقة أخرى يكثر فيها العشب والماء، أو قد ينتقل أحدهم للعيش فى بعض المدن الصغيرة لارتباطه بالعمل بالمؤسسات الحديثة، ولهذا كله كان من الضرورى أن ينص فى شروط النزالة على امتناع أهل القتيل أو كل أعضاء الجماعة «الثأرية» المعتدى عليها - أينما كانت محال اقامتهم - عن محاولة الثأر من أى من أعضاء الجماعة «الثأرية» المعتدية الذين قد ينتشر البعض منهم خارج الوطن القبلى للجماعة المنزول عليها، وهو الوطن الذى يحرم على الجماعة المعتدى عليها أن تأخذ فيه بثأرها من القاتل أو أحد أقاربه مادام يوجد فى داخل حدوده.

المادة الرابعة والعشرون:

«عوايدهم» فى النزيل الذى تقبل نزالته على أحد من أعيان أولاد على أنه إذا قتل النزيل وهو رفيق المنزول عليه أو قتل قبل مرور فترة النزالة المحددة بحول كامل فعلى قاتل النزيل وعائلته وعمراً دمه دفع مائة جنيه كبارة للمنزول عليهم للرجوع بعد اعطائهم حق النزالة، والدفع يكون تحت نظر المجلس القائم للنظر فى النزاع

المادة السادسة والعشرون:

«عوايدهم» إذا تجاوز النزيل حدود المنطقة المحددة له فى شروط «النزالة» وتقابل مع «طليبه» وقتله «الطليب» ان لاكبارة للمنزول عليه لمخالفة نزيله الشروط المحددة عند اعطاء النزالة.

«الشهادة» و«التزكية» عند أداء اليمين:

المادة السادسة والستون:

«عوايدهم» فى الشهادة ان يصادق على شهادة كل واحد من الشهود اثنان من أعدل الرجال فى عائلته.

المادة الخامسة:

«عوايدهم» فى سبب شرعية التزكية مرجعها لأمرين، أولهما ان القريب عالم بأحوال قريبة فى الصدق والكذب، وثانيهما ان اصحاب الذمة الوافية قليلون فى الزمان الحالى.

ويعتبر نظام الحلف أو أداء اليمين من النظم السياسية التى تحتل أهمية وظيفية بالغة فى البناء الاجتماعى ليس فقط لما يؤديه من دور فى تسوية المنازعات التى تغيب فيها الأدلة والشواهد والبينات فى مجتمع يفتقر الى الوسائل العلمية فى التحقيق، ولكنه يبرز أيضاً مدى الوحدة والتماسك بين الوحدات القرابية والعرقية المتمايزة فى الوحدة الثأرية الواحدة.

ويقوم نظام الحلف وأداء اليمين فى مجتمع أولاد على على أساس أن «البينة على من أدعى واليمين على من أنكر» ولكنه قد يعتمد على اليمين كبديل

لشهادة الشهود فى إثبات الدعوى. واستناداً إلى مبدأ امتداد المسئولية السائدة فى كل النظم السياسية القبلية – ومنها مجتمع أولاد على – فأن المدعى الذى يفتقر الى البينة، أو المتهم الذى يريد اثبات براءته من الاتهام الموجه إليه، لا يحلف كل منهم بمفرده ليثبت البراءاة أو الأدانة، ولكنه يطالب بأن يشترك معه فى أداء اليمين عدد من عمراء دمه أو من أعضاء الوحدة الثأرية التى ينتمى اليها. ويحدد عدد هؤلاء نوع الاتهام أو نوع موضوع النزاع. ففى «يمين الروح» أو يمين اثبات البراءة أو الادانة فى دعوى القتل يجب أن يكون مجموع الذين يؤدون اليمين خمسة وخمسون رجلا، ويكون بينهم المتهم أو المدعى عليه فى حالة اثبات البراءة أو المدعى فى حالة اثبات الإدانة. كما يكون مع كل منهما بقية عمراء دمه أو أعضاء الوحدة الثأرية التى ينتمى اليها، والذين يطلق عليهم مصطلح «الزكاية». وفى الدعاوى التى يترتب على اثبات الإدانة فيها دفع نصف الدية الكاملة يكون مجموع الزكاية سبعة وعشرون رجلا. وفى المنازعات حول الابل يجب أن يكون مجموع الزكاية أربعة رجال إذا كان موضوع النزاع رأسا واحدة، أما إذا كان موضوع النزاع نقوداً أو ما يقوم بالنقود فيحلف عن كل عشرة جنيهات مصرية رجل واحد مع المدعى عليه فى يمين اثبات الادانة أو البراءة. وفى كل الأحوال يقوم المدعى باختيار الاشخاص الذين يحلفون مع المدعى عليه أو يزكونه لاثبات براءته، أو يقوم المدعى عليه باختيار الاشخاص الذين يحلفون مع المدعى أو يزكونه لاثبات الادانة.

والواقع أن فى الطريقة التى يتم بها اختيار الزكاية وما يحيط عملية أداء اليمين ما يجعل لهذا النظام فاعلية شديدة فى عمليات التحقيق والاثبات، ويتضح هذا مثلاً حين نعرف أنه غالباً ما يحاول الخصم أن يختار اشخاص الزكاية من بين أعضاء الوحدة الثأرية التى ينتمى اليها الخصم الآخر من المشهود لهم بالتقوى والورع – الذين لا يتورطون فى حلف يمين كاذبة لمجرد اثبات دعوى قريبهم فى البراءة أو الادانة، كما يختار منهم الذين يعلم بوجود خلافات بينهم وبين المدعى أو المتهم لكى تكون هذه الخلافات سبباً فى شدة تحريهم للصدق فى أداء اليمين. كما أن أداء اليمين عادة ما يكون عند قبر أحد أولياء الله الصالحين الذين يشهد لهم المجتمع بكراماتهم التى تتجلى فيمن يحلف يميناً كاذباً فى شكل خسارات أو عقوبات غيبية تلحق به أو بماله أو بأولاده.

كما أن مبدأ امتداد المسئولية بين أعضاء الجماعة الثأرية الواحدة وتضامنهم فى هذه المسئولية ينعكس فى بعض الحقوق والواجبات التى تربط بين هؤلاء الأعضاء يما يتعلق بنظام اليمين أوالتزكية ، «فالعمير» أو العضو فى الجماعة الثأرية المتمايزة مفروض عليه أن يحلف مع بقية أعضائها أو يزكيهم عندما يكونون فى حاجة إلى هذا اليمين أو التزكية، وبخاصة حين يكون من حقه أن يشارك فيما يترتب على أداء اليمين من الحصول على الدية، وحين يكون من واجبه أن يتضامن معهم فى دفعها إذا عجزوا عن أداء هذا اليمين. وفى ضوء هذا كله فأن فشل الخصم فى الوفاء باليمين المتفق عليه يعنى فى النهاية اعترافاً منه ومن الجماعة الثأرية التى ينتمى اليها بالادانة، كما يتضمن تقريراً أو اعترافاً منه ببراءة خصمه من الاتهام الذى يوجهه اليه.

المادة الرابعة عشرة:

«عوايدهم» فى الشهود الذين يكلف بأحضارهم المدعى كبينة على صدقه في دعواه – أن يحلف هؤلاء الشهود اليمين الشرعى بأنهم لايشهدون بين الخصوم الا بالحق.

المادة الثامنة عشرة:

«عوايدهم» اذا تعين الله على المدعى عليه بتزكية أو بغير تزكية، وحدد لحلف اليمين يوم معين وتخلف المطلوب لليمين عن الحضور فى الموعد المقرر .. تحدد له مهلة مدتها ثلاثة أيام بعد هذا الموعد فإن لم يحضر خلالها هو وزكايته أو حضر وغاب بعض الزكاية يسقط حقه فى اليمين المثبتة لبراءته ويصبح المدعى هو صاحب الحق فى ما يدعيه.

المادة التاسعة عشر:

«عوايدهم» حين يحدد يوم معين لتأدية اليمين ويحدث لأحد من الزكاية عذر مقبول شرعاً يمنعه من الوفاء باليمين أن يعلن «صاحب اليمين» بذلك قبل حلول الأجل المحدد لأداء اليمين والا فلا يقبل عذره.

المادة العشرون:

«عوايدهم» حين يتقدم المطلوب لليمين بعذر مقبول شرعاً قبل حلول الأجل المحدد لأدائه أن يحدد اجل آخر لتأدية اليمين.

المادة الثانية والعشرون:

«عوايدهم» اذا وجهت تهمة السرقة إلى رجل «غير صالح» ولم تكن بيد المدعى بينه أن يؤدى المدعى عليه اليمين بتزكية، ويكون عدد الزكاية بقدر قيمة الشئ موضوع الاتهام فاذا كان موضوع الاتهام جمل أو ماله نفس قيمة الجمل كان عدد الزكاية أربعة رجال من عمراء دم المتهم يختارهم المدعى.

واذا امتنع المتهم عن الحلف – أو لم يجد من اقاربه الذين اختارهم المدعى من يزكيه فى اليمين – فان عليه أن يدفع قيمة ما اتهم بسرقته اذا كان من ذوات القيمة النقدية أو يقدم عين العدد اذا كان من ذوات القيمة النقدية أو يقدم عين العدد اذا كان ما تهم بسرقته نقداً، أو عين الوزن اذا كان لما اتهم بسرقته وزن معين. ويكون الدفع بدون «تربيع» من مال المتهم الخاص بدون مساعدة من العائلة، الا اذا لم يكن لديه ما يفى بدفع كل ما حكم به عليه فيقوم أقرب الناس اليه باكمال الدفع – واذا أفلس أقرب الأقارب يقوم التالى – الأقرب فالأقرب – بالوفاء عنه. ويلتزم الأقارب بدفع قيمة المشروقات فقط بدون تربيع.

الديه في عوايد أولاد علي:

المادة الثانية:

«عوايدهم» فى قتل الخطأ تدفع فيه الدية فقط بلا صناعة وديته ثلاثمائة جنيه على ثلاثة أقساط تدفع فى ثلاث سنوات.

والأصل فى الدية أنها تقدر بعدد من الأبل، وهو نفس العدد «مائة» الذى افتدى بع عبد المطلب جد النبى محمد ﷺ احب أبنائه اليه عبد الله، ويشترط أن تكون هذه المائة من «أسنان» – أعمار معينة – بحيث يكون ثلثها «حقه» وثلثها «بنت عشار» والثلث الباقى «بنت لبون». ونظراً لارتفاع قيمة الأبل فى الوقت الحاضر فقد أتفق أولاد على على تقييم الناقة بثلاثة جنيهات مصرية فى دية

الخطأ وأربعة جنيهات فى دية العمد. وقد أصبح هذا التقييم معياراً فى دفع الديات الأخرى غير دية القتل فى حالات «نظارة» الجراحة أو حلالات دفع «الكبارة» مثلاً.

ولكن إلى جانب هذا كله فقد ظهرت خلال سنوات الدراسة الحقلية بعض الحالات التى أصر فيها أهل القتيل على الحصول على مبالغ وصلت إلى عشرين ألفا فى دفع دية الشخص الواحد بين أبناء العمومة من الدرجة الأولى مثلاً. وأن كان تبرير طلب هذه الزيادة قد تمثل فى محاولة توقيع نوع من العقوبة على الجانى وأقاربه لكسرهم عظم «عميرهم» أو عظم «قريبهم» فأن الاتجاه العام الآن يميل نحو التشكك فى فاعلية الدور الذى يلعبه نظام الدية فى جانب الردع على اعتبار أن قيمتها أصبحت لا تثقل كاهل من يلزم بها مثلما كانت تفعل حين كان يلزم القاتل وأهله بتقديم المائة من الأبل أو الدية الشرعية.

وحرصاً على تأكيد كفاءة نظام الدية فى قيامه بوظيفته فى تسوية عداوة الدم والمنازعات الأخرى فى مجتمع يفتقد إلى السلطة الرسمية التى تطبق القانون وتنفذ العقوبة قسراً، فقد نصت العوايد على «الصناعة» وهى تتمثل فى التزام أهل القاتل ببعض الواجبات نحو أهل القتيل بعد دفع الدية. ومن هذه الواجبات مثلاً عدم حمل السلاح أمامهم، وضرورة تقديم الذبيحة اذا نزل احدهم ضيفاً عليهم. ومدة هذا الالتزام عندهم هى حول كامل اعتباراً من تاريخ الموافقة على تسوية النزاع وقبول الدية، ولكن أولاد على اتجهوا مؤخراً إلى عدم قبول الصناعة وتعويض أهل القتيل مادياً عن حقهم فيها لتكرار عدم التزام الجماعات المعتدية بآداب الصناعة والتزاماتها، وأصبحت قيمة دية الخطأ الآن أربعمائه جنيه مصرى بدلاً من الثلاثمائة المنصوص عليها فى نفس هذه المادة من العوايد.

عادة ما يحاول أهل القاتل أن يظهروا عجزهم عن جمع قيمة الدية ورغبتهم فى أن يتنازل أهل القتيل عن جزء منها. كما أن العوايد تنص على أن لا تدفع الدية دفعة واحدة بل على دفعتين أو أكثر لتأكيد عجز القاتل وأهله من الوفاء بها، وذلك كله مراعاة لشاعر أهل القتيل، ولتأكيد وظيفة العقوبة إلى جانب وظيفة التعويض فى نظام الدية. كذلك فأن دفع قسم من الدية نقداً والقسم

الآخر حيواناً تأكيد «لشرعيتها» ولكيلا يقال عن أهل القتيل أنهم باعوا دمهم بالنقود.

ولكن العوايد لا تطبق بهذه الصورة فى الوقت الحاضر فأثناء الدراسة الحقلية التى أمكن خلالها الحصول على معلومات تفصيلية دقيقة عن مجالس واتفاقات الصلح فى عديد من حالات عداوات الدم، لم يتبين فى حالة منها أن أهل القاتل قد أضطروا إلى دفع جزء من الدية حيواناً. ولعل هذا يرجع الى تعدد أو كثرة الذين يشاركون فى دفع الدية الذين يصل عددهم فى بعض الأحيان إلى ما يزيد عن الخمسائة شخص، وتعذر تحقيق هذه المشاركة الفعلية فى رؤوس الحيوان. ومع هذا فأنه دائماً ما ينحر الحيوان فى الولائم التقليدية التى تصاحب اجراءات الصلح فى تسوية عداوات الدم وغيرها من المنازعات الأخرى.

العقوبات والعقوبات المغلظة:

إن الأساس الذى تقوم عليه قواعد العرف، والذى تنطوى عليه أحكام القانون العرفى فى مجتمع أولاد على يتمثل فى فرض أنواع معينة من العقوبات والتعويضات التى يلتزم بها المعتدى والجماعة الثأرية التى ينتمى اليها أمام المعتدى عليه والجماعة الثأرية التى ينتمى اليها أيضا وصورة هذه العقوبات أو التعويضات ثلاثة هى: الدية والنظارة والكبارة.

و «**الدية**» هى المقابل النقدى أو العينى الذى يدفع فى مقابل التنازل عن حق الثأر أو اعمال القاعدة التى تنص على أن العين بالعين والسن بالسن، والقبول بتسوية سلمية لمنازعات القتل أو حالات الاعتداء البدنى التى تؤدى إلى الحاق العجز الكلى باعضاء الجسم، وقد نصت المادة الأولى من العوايد على قيمة دية القتيل، وهناك تحديد يقوم على أسس شرعية لدية أعضاء الجسم يلتزم بها «المرضى» و «النظار» فى محاولتهما الوصول بالمتنازعين إلى اتفاق ينهى النزاع القائم بينهما.

و «**النظارة**» هى أيضا تستند إلى أسس فى الفقه الإسلامى فتدفع فى حالات الاعتداء الذى يسفر عن جروح ينتظر شفاؤها دون أن تؤدى إلى عجز فى العضو الذى لحقته، والا استحق المعتدى عليه فى هذه الحالة دية العجز الكلى أو الجزئى فى هذا العضو.

أما «الكبارة» فهى ما يدفع مقدراً بالنقود أو بالحيوان لرد الاعتبار مثلما فى حالات الاعتداء التى لا ينتهى إلى جروح أو عدم، أو التى تنطوى على خرق للعرف وآداب السلوك أو التى تخدش الكرامة الشخصية والقبلية مثل حالات اعتداء الصغير علي الكبير، أو الاعتداءات الجنسية على الاناث، أو حتى فى حالات التقصير فى آداب الضيافة أو المجاملة.

المادة الثالثة والعشرون:

«عوايدهم» ان الحالات التى يفرض فيها «التربيع» على السارق هى اذا ضبطت المسروقات فى بيت السارق أو فى مخزنة الذى يحمل مفتاحه بيده، أو ضبط المسروقات فى يد السارق، أو ضبطت معه عند شروعه فى السرقة واستيلائه على المسروقات من مكانها، أو فى حالة اقرار السارق بسرقته. العائلة لا تدفع فى «التربيع» مع السارق لا فى حالة يسره أو عسره، ولكنها تدفع مع السارق عند عسره قيمة المسروقات فقط، وهى لا تدفع معه الا بعد تجريده من كل ماله قليله أو كثيرة لتقوم بدفع ما تبقى مما تعين اداؤه.

المادة التاسعة:

«عوايدهم» فى «المغرق» وهو المقتول لأخذ ما معه من المال أنه يستحسن ترك هذا العمل الشنيع لعقاب القانون المصرى.

نجد هنا أيضاً النص على استحسان العوايد ترك القاتل من أجل السرقة لعقاب القانون المصرى ابرازاً لمدى التعقيد والتعدد فى النسق السياسى فى مجتمع أولاد على وبخاصة فيما يتعلق بوجود نوعين أو فئتين من التقنينات العرفية والتقنينات الرسمية. والنص فى هذه المادة ينصب على ترك من يرتكب جريمة القتل بغرض السرقة التى تجرمها التقنينات الرسمية لعقاب الدولة يرجع إلى استبشاع المجتمع أصلا لجريمة القتل - وبخاصة القتل العمد - إلا حين يكون ذلك لأسباب تتعلق بالشرف أو الكرامة الشخصية أو القبلية أو حين لا يتوفر عنصر الترصد والتربص كما فى حالات المنازعات التى تنتهى الاشتباكات فيها إلى القتل دون أن يكون هناك تعمد مسبق.

ولكن جريمة القتل من أجل السرقة أمر لا يختلف أعضاء المجتمع فى

وجوب توقيع الحد على من يرتكبها. ولما كانت الدولة هى التى تملك أجهزة القسر لتوقيع هذه العقوبة إذا توفرت لديها الأدلة على الادانة، ولما كان المجتمع يفتقر الى أى تنظيم عرفى أو تنظيم تقليدى لتوقيع هذه العقوبة، فقد تركت العوايد أمر تنفيذها للسلطة المركزية فى الدولة، وان كنا حين نستقرئ كل مواد القانون العرفى فى هذا المجتمع لا نجد أية جريمة أخرى قد تم النص على ترك توقيع العقوبة على من يرتكبها للسلطة المركزية فى الدولة، فأننا نجد فى هذه الحالة وحدها مظهراً من مظاهر التعدد القائم الآن فى النسق السياسى القبلى بهذا المجتمع، وذلك الى جانب المظاهر الأخرى لهذا التعدد والتى تبرز فى جوانب أخرى مثل الجوانب الاقتصادية بصفة خاصة فى بناء المجتمع وفى فترة التغير المعاصر بالذات.

القبلية في المجتمع الذي يؤلف دولة:

إن أولاد على لا تحكمهم العوايد فقط فى نشاطاتهم وفى علاقاتهم، فلقد فرض عليهم الخضوع للسلطة المركزية فى الدولة والخضوع مؤخراً للنسق القانونى السائد فى المجتمع المصرى ككل. وقد خلق هذا الخضوع صعوبات لدى الاهالى فى أعمالهم لقواعد العرف أو العوايد التقليدية. وهم وان كانوا قد حاولوا تكييف تلك القواعد لتتلاءم مع القوانين الصورية التى فرض عليهم الخضوع لها، أو حاولوا تعديل تلك القواعد العرفية آخذين فى الاعتبار ضرورة الالتزام بتلك القوانين – وسيتبين مثل لذلك عند الكلام عن طريقة دفع الدية حيث أصبح نصفها فقط هو الذى يدفع فى حالة توقيع العقوبة القانونية على الجانى باعتبار أن تلك العقوبة انما تكون بمثابة تعويض للجماعة عن خسارتها المادية أو أنها تؤدى إلى تحقيق التوازن البنائى بين الوحدات الانقسامية المتمايزة بصورة ايجابية فقط فيما يتعلق بالخسارة المادية، ولكنها لا تتناول الجانب الآخر من الخسارة وهو الجانب المعنوى الذى يتعلق بالمرتبة الاجتماعية التى تحتلها الجماعة الموتورة فى البناء القبلى.

والنص على ضرورة المحافظة على الأمن العام هنا يبين فى الحقيقة عن نوع التعدد أو الثنائية القائمة بين النسق العرفى التقليدى من ناحية، والخضوع السلطة المركزية للدولة – وما فرضته من قوانين صورية فى المنطقة من

الناحية الأخرى. ولقد كان توزع السلطة فى البناء السياسى فى هذا المجتمع يقوم أصلا على أساس انقسامى، حيث يتناظر التوزع القرابى والتوزع الاقليمى مع توزع تلك الوحدات فى ذلك البناء الانقسامى. كما كانت الوحدات السياسية فى هذا المجتمع تتمتع إلى حد كبير بخاصة النسبية، حيث نجد أن وحدة العائلة التى تقوم على أساس رابطة الدم المباشرة بكبيرها أو مؤسسها تعتبر هى الوحدة الكبرى التى يخضع أعضاؤها للسلطة العرفية المباشرة للعاقلة، وذلك لأن وحدة «العمار» وهى الوحدة الثأرية كما أنها الوحدة السياسية الكبرى - انما تنقسم أحياناً إلى عديد من الوحدات القرابية ذات الأصول العرقية المتمايزة التى قد تحتل فيما بينها مراتب اجتماعية متفاضلة، وبالتالى غالباً ما يقوم بينها نوع من التنافس أو الصراع على الاستئثار بمراكز الزعامة التقليدية التى لا تتمتع بأية صلاحيات للقسر الفيزيقى، حيث نجد بصفة عامة أن «عواقل» هذه الوحدات الثأرية السياسية يفتقرون الى مشروعية القسر فى تطبيقهم لقواعد العرف أو العوايد التى يرتبط تطبيقها والالتزام بنصوصها فى الدرجة الأولى بمدى رغبة الاطراف المتنازعة فى التسوية السريعة أو الصلح. بناء على نوع المصالح التى ترتبط بينهم، ومدى المسافات البنائية التى تفصل بينهم.

الاتفاق الجنائي والمشاركة في المسئولية الثأرية:

المادة السابعة:

«عوايدهم» حين يتقابل المصفان ويدخل بينهم حجاز ليحجز كل منهما عن الآخر ويضرب بينهما أثناء توسطه، ويؤدى الضرب إلى موت أو جرح ولم يتميز موته أو جرحه من أى من الصفين، ان يحلف كل من الصفين منفرداً بأن موت «الحجاز» أو جرحه ليس منه. وهنا يدفع الصفان الدية مناصفة بينهما أما إذا تأخر أحد من الصفين عن حلف اليمين وجب عليه أن يدفع دية الحجاز أو قيمة نظارة جرحه، ولا يدفع الصف الذى أدى اليمين منها شيئاً.

المادة الثامنة

«عوايدهم» فى حالة أن يتفق رجل مع اثنين أو ثلاثة من أقاريه على ضرب آخر بينه وبين قريبهم عداوة ولم يؤد الضرب إلى القتل.. فعلى كل منهم

دفع عشرة جنيهات كبارة للمضروب لاتفاقهم عليه، ثم تنظر الجراحة وتدفع ديتها بجانب قيمة الكبارة. وعادة يسقط النصف من قيمة الكبارة ودية النظارة اكراماً للحاضرين فى مجلس الصلح.

المادة الستون:

«عوايدهم» فى جار الاطناب ورفيق الركاب أنه وقت التعدى يجوز للجار بالنسبة لجاره ورفيق السفر بالنسبة لرفيقه – الدفاع عنه بما يمكنه ويخلصه من أيدى المعتدى ولو أدى ذلك إلى القتل، إذا كان الدفاع عن الجار ورفيق السفر لا يتحقق إلا به. وإذا انتهى الاشتباك بسلام دون أن يؤدى إلى جروح أو «عدم» يجب أن يشكل مجلس ينظر فى أمر المعتدى على «جار الاطناب» و «رفيق الركاب» ويترك للمجلس تقدير قيمة الكبارة فى هذا الاعتداء.

المادة السابعة والعشرون:

«عوايدهم» حين يكون لرجل جار يجاوره، وكان على الجار دين لآخر أو كانت هناك دعوى يدعى بها عليه، وقام صاحب الدين أو صاحب الدعوى وأخذ حقه من الجار بالقوة دون اللجوء إلى هذا الرجل قبل اقادامه على هذا. فللرجل كبارة قيمتها عشرة جنيهات جزاء التعدى على جاره دون الشكوى اليه.

المادة السابعة والخمسون:

«عوايدهم» فى «النافس» أى الذى يعارك لنصرة عميره أن دية ما يترتب على عمله يلتزم به المنفس له، أى من انضم إليه لينصره، كما أن العادة جرت على أن «النافس» لا يأخذ ولا يعطى إلا إذا كان قد تزود قبل أن يفرغ لنصرة غير عميره.

المادة السابعة والثلاثون:

«عوايدهم» إذا قدم المعتدون وسلبوا الآبل وأخذوها «وفزع» الجيران فوراً للمساعدة فى استردادها ونجعوا فى هذا وردوها فليس لهم إلا الزغروطة التى تطلقها النساء ولو غابوا وراءها ثلاثة أيام، أما إذا كانوا قد «وتوا» أى أعدوا وزودوا أنفسهم بالمتاع والشراب وجهزوا الخيل ليحلقوا بها ويردوها ولو من «راح المراح» أى أقرب مكان إلى النجع، فأن لهم الثلث حلال مما استردوه.

المسئولية الجنائية غير المباشرة في عوايد أولاد علي:

المادة الخامسة والأربعون:

«عوايدهم» فيمن «يتمقل» بندقية أو طبنجة شخص آخر ويحدث منها ضرر وهى فى يده فيهما أو فى غيرهما فأن صاحبها ومن كانت بيده يضمنان ما يحدث من ضرر فيهما أو فى غيرهما.

المادة السادسة والأربعون:

«عوايدهم» فيمن يضع سلاحه وهو محشو بالبارود فى محل خطر غير معتاد لوضع السلاح، وحيث من المعتاد أن يقع السلاح فاذا وقع وحدث منه جرح أو قتل نفس فصاحبه ضامن لما يحدث من ضرر، هذا أن لم يكن قد وقع بسبب حركة انسان، أما إذا كان وقوعه بسبب حركة انسان فيشترك صاحب السلاح والشخص الذى صدرت عنه الحركة فى المسئولية. هذا لما صدر عنه من حركة أدت إلى وقوع السلاح، وذاك لوضعه إياه فى محل خطر.

المادة التاسعة والخمسون:

«عوايدهم» فيمن يعطى السلاح لغير القريب المؤكدة قرابته كالأخ والعم وابن العم فقط وكان السلاح محشواً بالذخيرة فأن صاحب السلاح ومن أعطى له شريكان فى دية ما يحدث عند اطلاق النار منه.. الأول لتقديمه السلاح محشوا بالذخيرة والثانى لاطلاقه النار منه.

المادة الحادية والأربعون:

«عوايدهم» فى المواشى إذا أكلت زرعاً أو دخلت بستاناً ليلاً ان أربابها ضامنون لقيمة ما أكلت، أما إذا كان دخولها للبستان أو أكلها للزرع قد تم بالنهار فلا ضامن لوجوب حفظ الزرع فى النهار.

المادة الثانية والأربعون:

«عوايدهم» حين يستأجر رجل دابة من آخر ليركب عليها لمكان معلوم. وتجاوز المستأجر المكان المعين، وضاعت الدابة فأن عليه قيمتها يوم استئجارها

ولو ضاعت بأمر سماوى، أما إذا كان ضياعها فيما استعيرت من أجله فلا مسئولية على المستعير.

المادة الثانية والستون:

«عوايدهم» «فى الحطاط» الذى يرشد طالب الثأر على من يسعى إلى الثأر منه حتى يقتله، ومن يرشد الغزاة على بهائم شخص آخر. أو من يأوى طالب الثأر أو الغازى أو يتستر عليه أو يمونه أو يمتعه وهو يعلم هويته - ويعلم أنه يطلب الثأر أو ينوى غزو عائلة معينة أو وطن معين - أن يتحمل مسئولية كل ما ينهبه الغازى، ويلزم بدفع مائة ريال كبارة لأهل القتيل الذى أرشد طالب الثأر اليه.

المادة الرابعة والخمسون:

«عوايدهم» فى روابط العائلات وهى اتفاقات عرفية ملزمة لجميع أعضاء «العمار» وحدهم أن تكون مكتوبة فى أوراق وهى قد تنص على شروط يتفق على اتباعها بينهم أو تجد أوراق وهى قد تنص على شروط يتفق على اتباها بينهم أو تجد عادة جارية، ولكنها يجب ألا تتضمن حكماً محرماً شرعاً أو تقر ظلماً.

المادة الخامسة والخمسون:

«عوايدهم» فى «عمار الدم» و «المخاواة» فيما بينهم أن «العمير» يدفع مع عميره فى جميع دياته الجروح الحادثة فى غير عمراء دمها، وكذلك فى جميع ديات القتل كما أن عليه أن يزكيه عند حاجته للتزكية. وإذا تأخر العمير عن تزكية عميره يكون ملزماً بدفع ما لزم العائلة بسبب تأخره - إلا حين يبدى سبباً مقنعاً، أو يقدم دليلاً على عدم براءة عميره أو عدم صدقه فى ما يدعيه فيكون له الحق فى عدم التزكية. وعلى العمير تجنب مخالطة ومجالسة عدو عميره إلا إذا كان عاقلة للفريق، وكان ساعياً فى الصلح وفاتحاً لباب الخير بين عائلته واعدائهم، فتجوز له فى هذه الحالة المخالفة والمكاملة، بل أن هذا هو المطلوب من كل «عاقلة».

المادة الثالثة والخمسون:

«عوايدهم» حين يجرح القريب قريبه ان يدفع «نظارة» الجرح و «الكبار» ان لزمته من ماله الخاص دون مساعدة العائلة.

«البراوة» الانفصال أو الفصل الثأري في عوايد أولاد علي:

المادة السادسة والخمسون:

«عوايدهم» فى ما يثبت «البراوة» أى انفصال الشخص عن عمار دمه - دون حاجة الى تحرير أوراق أنه إذا حلف العمير وحده يمين روح وعميره موجود بوطنه ولم يحلف معه ففى هذا براوة بدون أوراق براوة. ومن أكل ثلث الدية أو دفعها وحده وعميره موجود بوطنه ففى ذلك براوة بدون أوراق براوة. وكذلك من كسر عظم عميره أى قتله عمداً لاخطأ ففى هذا براوة دون حاجة إلى تحرير أوراق مثبتة لها.

المادة الخامسة والعشرون:

«عوايدهم» فى العائلة التى تتبرأ من أحد «عمرائها» ان «البراوة» لا تعفيهم من الالتزام بعمل عميرهم هذا إلا إذا كانت قد عملت قبل حدوث ما يتهم بعمله، وتم اعتمادها على يد شيوخ الزوايا أو أعيان أولاد على إذا كانت قد تمت قبل وجود الحكومة فى وطن أولاد على، أما بعد وجود الحكومة فيجب أن تكون «البراوة» على يد المشايخ الموظفين فيها، ويوقع عليها من مفتش البوليس أو مأمور القسم الذى تتبعه العائلة أو القسم الذى وقعت أوراق البراوة فى حدوده.

«البراوة» تعنى انفصام رابطة الوحدة الثأرية والسياسية بين عمراء الدم، وهى لا تجوز بين الأصل والفروع أو بين الأخوة وأبناء العمومه من الدرجة الأولى، فليس للأب والإبن أن يتبرأ أى منهما من الآخر. أى أن المجتمع لا يعترف بما يترتب على هذه البراوة من تنصل من واجبات التضامن الثأرى أو التضامن السياسى، أو بقول آخر تنصل عن المسئولية الثأرية.

والبراوة نظام اجتماعى على درجة عالية من الأهمية فى بناء مجتمع أولاد على، وهم يحددون الشروط التى توجب البراوة حيث يقولون أنه عندما يكسر العمير عظم عميره أى يقتله عمداً، فيجب على الوحدة القرابية والثأرية التى ينتمى اليها القاتل والقتيل أن تتبرأ من القاتل وتحرمه من عضوية الجماعة كوحدة سياسية يتضامن أعضاؤها فى الالتزامات كما يتضامنون فى الدفاع عن

الحقوق الثأرية المشتركة. ويقولون أيضاً أنه اذا تخلف عمير الدم عن حلف يمين الروح أى تخلف عن تزكية قريبة فى يمين اثبات البراءة أو الادانة فى منازعات القتيل – دون أن يبدى سبباً مقبولاً لتخلفه عن أداء اليمين – ففى هذه الحالة أيضاً يجب أن تتبرأ الوحدة الثأرية من هذا القريب الذى تخلف عن «يمين الروح».

والبراوة كعملية انشقاق فى الوحدة الانقسامية الثأرية تخلق وضعاً على درجة عالية من الصعوبة بالنسبة للشخص الذى يتبرأ منه أقاربه أو عمراء دمه أو أعضاء الوحدة الثأرية التى ينتمى اليها – الى حد أنه يمكن اعتبارها نوعاً من العقاب الذى تنزله الجماعة بمن يقتل قريبه، أو بمن يأتى من الأفعال ما يورط به الجماعة الثأرية التى ينتمى إليها فى نزاعات كثيرة مع الوحدات الثأرية الأخرى. إذ لا يكون أمام ذلك الشخص الذى تبرأت منه جماعته الثأرية إلا أن ينضم إلى وحدة ثأرية أخرى، أو يكون وحدة ثأرية متمايزة ومستقلة إذا كان معه من الأقارب عدد يسمح له بذلك، وكلاهما محفوف بكثير من الصعوبات فالجماعات الثأرية تتحرج فى قبول من تتبرأ منه وحدته الثأرية إذا كانت لا ترغب فى الدخول معها فى نزاعات قد تنتهى إلى حروب قبلية. كما أن تكوين المتبرأ منه وحدة ثأرية مستقلة أمر لا يتحقق إلا نادراً أو إلا حين يتوفر له من عمراء الدم الذين ينضمون إليه فى هذه الوحدة الثأرية خمسة وخمسون رجلاً يستطيعون مواجهة اتهام القتل وأداء اليمين. وهذا كله يجعل أيضاً من نظام البراوة نظاماً ينطوى على أقصى درجات العقوبة التى ينزلها المجتمع باعضائه وهى عقوبة العزل أو الطرد.

وضع المرأة ومركزها القانوني في عوايد أولاد علي:

المادة الحادية والستون:

«عوايدهم» فى دية المرأة وفى دية العبد فى القتل الخطأ دون العمد وفى نظارة الجرح أن دية الانثى تساوى دية الرجل إلى ثلث الدية، ثم تعود فى ما يزيد على الثلث إلى ديتها الشرعية وقدرها النصف من دية الرجل. أما دية العبد ان قتل وكان معتوقاً وكان القتل عمداً فديته مائتان من الجنيهات. ودية العبد الذى

ولد لأبوين من العبيد وقتل متزوجاً قدرها مائة جنيه. أما إذا قتل العبد ولم يكن متزوجاً ولم يعتق فقاتله ملزم بدفع ثمنه الذى دفع فى شرائه.

المادة الرابعة والستون:

«عوايدهم» فى جناية المرأة منها وعليها أنه إذا جنت المرأة وهى «ضانية» أى انجبت أولاداً فدية جنايتها تدفع ما مالها الخاص ان كان لديها مال: أو من مال أولادها، وبعد تجريدها من مالها ونفاذ مال أولادها دون الوفاء بالدية يلتزم عمراء دم أولادها باكمالها، كما أن أولادها مكلفون بالحف عنها فى حالة انكارها، وإذا تعرضت المرأة لجناية فلأولادها الحق فى أخذ ديتها فى الموت والجروح. وإذا ماتت بسبب جرح تعرضت له فى جناية عليها ولزمت أولادها اليمين بتزكية يجب على عمراء دمهم أن يزكوهم ويأخذوا فى هذا الحالة النصف فى ديتها ويترك النصف الباقى لأولادها. وإذا جنت المرأة «غير الضانية» جناية فدية جنايتها تدفع من مالها الخاص أولا، وبعد نفاذ مالها يلتزم أهلها بسداد ما تبقى من التزماتها، ولأهلها كذلك الحق فى أخذ ديتها أن ماتت بسبب جناية عليها.. فأهلها يأخذون مالها ويدفعون ما عليها، ويحلفون عنها كما يحلفون خصمها ان لزمه اليمين.

المادة الثامنة والخمسون:

«عوايدهم» فى المرأة التى تنقلت على ولدها وهى نائمة، أو التى تسقيه دواء فيشربه ويؤدى به إلى موته أنه ليس عليها شئ من الدية فى الحالتين. إلا إذا ثبت أنها فعلت هذا عن قصد وعمد.

المادة الثالثة والستون:

«عوايدهم» فى دية الجنين أنه إذا ضربت المرأة الحامل على بطنها، أو تعرضت لفزع شديد ونتج عن نلك سقوط الجنين فأن ديته ان لم تكن خلقته قد تمت تقدر بعشرين جنيها، أما دية الجنين الذى ينزل ميتاً بعد تمام خلقته ان كان ذكراً فهى ثلث دية الذكر، وأن كانت انثى فديتها ثلث دية المرأة.

المادة التاسعة والثلاثون:

«عوايدهم» في الرجل الذى يضرب زوجته وهى «مغتاظة» - أى تاركه بيتها إلى بيت أحد أقاربها لخلافها مع زوجها، والرجل الذى يضرب ابنته فى بيت رجل جارته «رامية» أى نزلت عليه ليتوسط فى خلافها مع أبيها. أن يدفع كبارة قدرها عشرة جنيهات مصرية لصاحب البيت تأديباً له.

المادة السابعة والستون:

«عوايدهم» فى حجز بنت العم أنه لا يجوز لابن عم المرأة أن يحجزها عن الزواج بغيره إلا وهو قادر على دفع صداقها، أما المفلس والفقير فلا يجوز له الاعتراض على زواج بنت عمه من غيره أو المطالبة بحجزها أبداً.

المادة الثامنة والثلاثون:

«عوايدهم» «حين تصير عيطة» أى تسمع استغاثة النساء حين تتعرض الجماعة للهجوم من اعدائها وفزع العرب لنصرة جيرانهم ووجد أحدهم فرساً سائبة وركبها وركض بيها فوقعت أو ضاعتفنفقت فلا شئ عليه، لأن فى يوم الهول تكون الفرس «للروكة» أى للحرب والدفاع.

وضع الصبية في عوايد أولاد علي:

المادة الرابعة والأربعون:

«عوايدهم» فى الصبى الذى لم يدرب على حمل السلاح حين يعطيه رجل سلاحه ويحدث فى الصبى أو غيره ضرر من هذا السلاح فعلى الرجل قيمة ما يحدث للصبى أو غيره من ضرر.

المادة الثامنة والأربعون:

«عوايدهم» فى الرجل حين تسقط دوله فى بئر فينزل لها صبياً صغيراً دون البلوغ بدون إذن والده، ثم يحدث اثناء نزول الصبى ان ينقطع الحبل ومات أو جرح... فعلى من انزل الصبى غير البالغ بدون اذن والده ديته ان مات أو نظارة الجرح إن جرح.

المادة التاسعة والأربعون:

«عوايدهم» فى رجلى أعطى صبياً صغيراً فرساً أو أية دابة أخرى ليسقيها من بئر، ان حدث للصبى من الدابة شيئ من الضرر أو وقع عند سقياها فعلى صاحب الفرس الآمر للصبى بغير إذن والده ضمان ما حدث من موت أو جرح.

المادة الحادية والخمسون:

«عوايدهم» فى الصغير الذى يبدأ السفاهة فى الكبير بسب أو شتيمة دون ضرب أن عليه ذبيحة حافلة العظم - أى مر حول كامل على ولادتها يذبحها ترضيه للكبير.

المادة الثانية والخمسون:

«عوايدهم» فى الصغير الذى يمد يده ليضرب الكبير ولو كان الكبير «عايب» ان عليه ذبيحة، وعليه ان يقدم الكبارة التى ترضى خاطر الكبير الذى ان شاء ان يأخذ حقه فيها كله أو يسامح فى نصيب منه - فهو صاحب الشأن فيما يقرر... وهذا فى حالة الضرب الذى لا يؤدى إلى جرح، أما فى الضرب الذى يؤدى إلى جرح فعلى الصغير كبارة رجلين.

الجرائم الجنسية في درايب أولاد علي:

المادة الثالثة والثلاثون:

«عوايدهم» فيمن يعتدى على البنت البكر ان من يعتدى عليها ويزيل بكارتها ان يدفع لأهلها كبارة مقدارها عشرون جنيها، وإذا رغب المعتدى فى الزواج منها يكون برضاء أهلها.

المادة الأربعون:

«عوايدهم» فيمن «يعثر» بنتا - أى يعتدى عليها وتحمل منه - أن عليه «معتبها» أى دفع كبارة لأهلها كما أن عليه صداقها أن تزوجها... أما إذا رفض الزواج منها فعليه أن ينفق عليها مدة الحمل والر[illegible] فقط.

المادة الثامنة والعشرون:

«عوايدهم» إذا دخل رجل بيت آخر فى غيابه – أو دخله ليلا بغية خيانته فى «حريمة» وضبط عند شروعه فى الفعل فعليه كبارة لصاحب البيت قدرها مائة ريال، أما إذا لم يضبط داخل البيت وانكر التهمة فعليه أن يحلف ويزكيه أربعة من أقرب الناس اليه.

المادة التاسعة والعشرون:

«عوايدهم» حين يفسد رجل حريم آخر ويخربها عليه حتى تهجره فعليه مائة ريال كبارة، كما أن عليه أن يدفع للزوج قيمة الصداق الذى دفعه فى زوجته التى هجرته ويحرم على الجانى الزواج من تلك المرأة حتى لا يتحقق له ما قصد إليه.

المادة الحادية والثلاثون:

«عوايدهم» فى المرأة الثيب التى لا زوج لها إذا احبت رجلاً ودخلت عليه بدون رضاء أهلها فعلى الرجل أن يدفع «كبارة» لأهل المرأة قدرها عشرة جنيهات بجانب صداقها ويشترط لدفع الكبارة أن يكون أهل المرأة من ذوى الصون والعفاف.

المادة الثانية والثلاثون:

«عوايدهم» فى المرأة «السايبة» التى يصرح لها أهلا بدخول الأسواق والمكوث فيها والتى تكون حياتها بجوار السوق وهو مأوى لكل «صايع وضايع» أنه لا كبارة لها أو لأهلها إذا أدعت على أحد بالاعتداء عليها.

المادة الثلاثون:

«عوايدهم» فى الرجل الذى يسمح أو يعلم بالفاحشة بين أهله ويسكب ويرضى بذلك أنه لا كبارة ولا شرف له.

قضايا الاعتداءات البدنية (الجروح واحداث العاهات):

المادة الرابعة:

«عوايدهم» فى الجراحة أنه إذا أدعى «بعدم» – أى عاهة – بسببها ولم ينكر الجانى ما أحدثه من جرح فى المجنى عليه أن يقدر «العدم» وتقدر ديته

بمعرفة الطبيب والقاضى المنصوص عليهما فى المادة السابقة. ويحلف المدعى بأن ما لحقه من «عدم» قدره القاضى الشرعى قد نتج عن الجرح الذى أقر به المدعى عليه. وهنا يجب أن يدفع الجانى وعاقلته الدية حسب العادة الجارية. ويحلف الجانى بتزكية عمراء دمه الذين يختارهم المدعى عليه. والحكمة فى أداء المجنى عليه لليمين وهو «المدعى» أن اثبات الدعوى والدليل على صدقها هو بذمة المدعى وأهله، كما أن اختيار الصدق فى دعوى «العدم» لا مرجع له إلا دعوى المدعى ذاته بأن «العدم» لم يحدث إلا بسبب الجرح الذى احدثه به المدعى عليه.

المادة العاشرة:

«عوايدهم» فى دية قطع اليد أو اليدين أو الرجل أو الرجلين، وفى ذهاب أبصار العين، وفقد سمع الأذن أو الأذنين وفى قطع الشفة أو الشفتين، وفى فقد الشم أو الذوق، وقطع اللسان وقلع الأسنان، وفى الجروح الهاشمة والميمومة والجائفة «وفى جميع جراح الاسنان الأخرى... يحول ذلك كله للطبيب والشرع الشريف ليحكمان بالدية.. فالطبيب الشرعى يجس الجرح والقاضى العارف بالعوايد يحكم بالدية. وعندهم أن تقدير الدينار فى جراحة السلامة.. أى الجروح التى لا تنتهى إلى عاهات مستديمة يحسب بخمسة قروض صاغ، أما فى تقدير «العدم» فيحسب بعشرين قرشاً، والدعم هو ذهاب منفعة العضو أو قلع السن.

القواعد الشرعية في تحديد قيمة الدية «والنظارة» في قبائل أولاد علي بالصحراء الغربية المصرية:

اجتهد العلماء فى جراحات العمد والخطأ، وقضوا فى «الدامية الصفراء» وهى الجرح الذى يخرج منه الدم أصفراً وديته ثلاثة دنانير وثمن دينار. و «الدامية الكبيرة» وهى الجرح الذى يقطع اللحم يمينا وشمالاً واجتهدوا فيه بخمسة وعشرين ديناراً. وفى «المتلفة» وهى الجرح الذى يقطع اللحم قطعا قوياً على واجتهدوا فيه بثلاثين دينارا. وفى الجرح الذى يقطع الجلد واللحم ويبلغ الصفار الذى يلى العظم واجتهدوا فيه بأربعين ديناراً.

وفى «الموضحة» وهو الجرح الذى يقطع الجلد واللحم والصفار الذى يلى العظم ويبين العظم فهى عند أهل الابل بخمسة من الابل وعند أهل الذهب بخمسين دينارا. وفى «الهاشمة» و «المنقلة» والهاشمة كسر فى العظم والمنقلة ماطار فيها فتات من العظم تكون الدية مائة وخمسين ديناراً وفى «الميمومة» وهى التى خرقت العظم وبلغت الى الدماغ فديتها ثلاثمائة وثلاثة وثلاثين وثلث دينار، وهى عند أهل الابل بثلاث وثلاثين من الابل وثلث بعير.

قضايا العقارات والأراضي:

المادة الثانية عشرة:

«عوايدهم» فى مسائل قضايا الأرض أنه أدعى أحد حقوقاً على أرض يكلف المدعى «بالبينة» وإذا عجز المدعى عن تقديم البينة يكلف المدعى عليه باليمين للقول المأثور بأن البينة على من أدعى واليمين على من أنكر. وحلف اليمين يكون بدون «تزكية» إذا كانت الأرض المتنازع عليها لا تأخذ من التقاوى إلا أردبا واحداً. أما إذا كانت تأخذ أكثر من ذلك فيكون عدد الزكاية بقدر ما تأخذ من التقاوى. ولكل أردب زيادة عن الأول يحلف عنه رجل من عمراء دم المدعى عليه ممن يختارهم المدعى».

المادة الخامسة عشرة:

«عوايدهم» فى المدعى بحقوق عقار أو أرض - أو خلافهما تحت وضع يد المدعى عليه من مدة طويلة، والمدعى يجاور واضع اليد الذى يتصرف فى الأرض أو العقار بالهدم أو البناء بأى من التصرفات لمدة خمس عشرة سنة، وهو ساكت وعالم بذلك فأن عليه - أن لم يكن من أقارب المدعى عليه - حين يدعى بأن وضع اليد أو التصرف كان عن إيجار أو لأجل - أى منيحة أن يثبت ذلك والا فليس له الحق فى المنازعة.

المادة السادسة عشر:

«عوايدهم» فى المدعى بحقوق فى ارض تقع ى وضع يد شخص ما ويسمع بأن طرفا ثالثاً ينازع واضع اليد هذا، وتؤدى يمين لحسم النزاع، ويظل المدعى هذا ساكتا دون تدخل أن لاحق له ولا تنظر دعواه إن لم يظهرها وقت النظر فى النزاع.

المادة السابعة عشرة:

«عوايدهم» حين يتقدم أحد بورقة تحدد حدود أرضه مع أقاريه أو غيرهم وليست هناك علامات حديدية تبين تلك الحدود - ان هذه الورقة لا تنفع المدعى فى خصومته لجيرانه ان لم تكن موقعه منهم أو عليها بصمتهم واقرارهم بتلك الحدود.

المادة الحادية والعشرون:

«عوايدهم» اذا تنازع اثنان على أرض «براح» خالية من وضع اليد - وكل منهما يدعى أنه قد سبق الآخر بعمل اليد أو عمل الأب أو الجد فى تلك الأرض أن يكلف كل منهما باحضار بينه تشهد بصدق دعواه فى العمل بالأرض، وتحدد بدايته بتاريخ معين، ويؤدى شهود كل من الطرفين اليمين فى غير حضور الطرف الآخر، وهنا يتقرر بالشهادتين أى الطرفين أسبق فى العمل بالأرض المتنازع عليها. وفى منازعات أسبقية العمل بالأرض بوجه عام هناك نوعان من الأراض: **الأول** هو الأرض الواقعة على ساحل البحر وينظر فى المنازعات حول أقدمية العمل فيها إلى عام الف ومائتين وتسع وتسعين هجرية المعروف بعام عرابى،**أما النوع الثاني** فهو الأرض البعيدة عن الساحل وينظر فى المنازعات حول أقدمية العمل فيها إلى عام الف وثلاثمائة وثلاث عشرة هجرية، ولا ينظر فى المنازعات التى ترجع اقديمة العمل بالأرض إلى أبعد من هذين التاريخين.

المادة الحادية عشرة:

«عوايدهم» فى الجيران المتحدين فى الجهات الأربع أن شهاداتهم تقدم على غيرهم.

قضايا المصادر المائية:

المادة الثالثة عشرة:

«عوايدهم» فى منازعة شخص لآخر فى وضع يده على بئر رومانية أو «ساقية»، أو عقار ان يكلف المدعي بتقديم البينة وإذا عجز عن اثبات ما يدعيه يكلف المدعى عليه باليمين، فأن أداها يكون هو صاحب الملك ولا منازع له فى ما حلف عنه.

يفرق أولاد على بين مصدرين أساسيين للماء، المصدر الأول هو الآبار الرومانية، والمصدر الثانى هو «السوانى ومفردها سانية». والآبار الرومانية هى الآبار التى يخزن فيها ماء المطر أو «ماء السماء» وهى لا يجوز بيع مائها ولكن يمكن لمن يقوم بتجهيزها أو اعدادها وصيانتها الحق من عدم السماح للغير باستغلال مائها إلا باذن منه. والأصل فى ملكية هذه الآبار أنها ملكية قبلية، فالبئر الرومانية التى تقع داخل حدود الأرض القبلية لوحدة ثأرية معينة يكون التغير الذى يحدث الأن على نظام الملكية فى مجتمع أولاد على قد انعكس على نظم استغلال هذه الآبار، وأصبح حق استغلالها مقصوراً فقط على من تقع هذه البئر داخل حدود منطة حيازته الشخصية دون أن يمتد هذا الحق الى كل أعضاء الجماعة الثأرية التى ينتمى اليها.

أما السوانى فهى تلك الآبار التى تعتمد على المياه الجوفية، وهى تحتاج إلى نفقات كبيرة فى حفرها وصيانتها تزيد على تلك التى يحتاج إليها إعداد البئر الرومانية التى سبق أن قام بحفرها الرومان الذين عاشوا فى المنطقة منذ قرون طويلة. كذلك فأن استغلال تلك السوانى يحتاج إلى تنظيم خاص يمكن التحكم فى نسبة الملوحة بمائها. ولهذا كله فأن ملكيتها هى فى الأصل ملكية شخصية لمن يقوم بحفرها وأعدادها وصيانتها، كما أن لمن يمتلكها الحق فى بيع ما بها وهو ماء جاء عن طريق العمل أو الاستثمار، وهو بهذا يختلف عن ماء الآبار الرومانية الذى يأتى من السماء.

قضايا الإبل:

المادة الرابعة والثلاثون:

«عوايدهم» فى ضاآة الإبل أن من ساقها من محل مراعاها ضامن لها - إلا رذا كان قد ساقها خوفاً من تعرضها للسرقة.

المادة الخامسة والثلاثون:

«عوايدهم» في الضـآلة من الإبل التي تحمل «سـمـة» المدعى أنه ينظر في «سمتها» وتقارن بسمة ثلاثة اسنان من أبله أى نظر في سمه بنت العشار وبنت اللبون و «الحقه». وإذا تطابق الوسم الموجود على تلك الضـألة مع الوسم الموجود على أبل المدعى الثـلاث ان يحلف المدعى ويزكيـه أربعـة من عـمـراء دمـه، وتكون صيغة اليمين: اقسم بالله العظيم انني لا وهبت ولا تصدقت ولا بعت هذا الجمل أو تلك الناقة، وهي باقية على ملكي حتى الآن، وعليه بعد هذا أن يدفع أجر رعايتها كالعادة الجارية عند أهل الابل قبل أن يستردها.

«الوسم» هو العلامة المميزة التي توضح على جباه وظهور وافخاذ الحيوانات لاثبات ملكيتها. وهم يميزون بين علامتين: علامة عامة وأخرى خاصة «والوسم العام» هو العلامة الواحدة التي توضع على كل الحيوانات التي ينتمي أصحابها الى نفس الوحدة الثأرية الواحدة، بغض النظر عن تعدد الوحدات القرابية والاقتصادية النواة في هذه الثأرية الكبرى، أما «الوسم الخاص» فهي تلك العلامة التي تحدد ملكية كل من زشخاص هذه الوحدة الثأرية.

قضايا خيانة الأمانة:

المادة الثالثة والأربعون:

«عوايدهم» في الوديعة – وهي امانة – من يعتدى عليها ضامن لها.

قضايا الإصابة الخطأ:

المادة السابعة والأربعون:

«عوايدهم» فيمن سقطت بندقيته من يده أو من على ظهره أو من سرج راحلته، كلهم ضامنون للضرر الذي يحدث عن سلاحهم.

المادة الخمسون:

«عوايدهم» حين يركب رجل فرساً ويركض بها فتصدم أنسانا أو حيواناً فتقتله أو تجرحه فالرجل ضامن لما يحدث من ضرر سواء في دية القتيل، أو قيمة نظارة الجرح، أو لقيمة الدابة التي تصدمها الفرس.

الفصل الرابع

بعض خصائص الشخصية البدوية
دراسة أثنوجرافية في قرية بشمال سيناء

الفصل الرابع
بعض خصائص الشخصية البدوية
دراسة آثنوجرافية في قرية بشمال سيناء

مقدمة :

يعرض هذا الفصل لمعطيات دراسة أثنوجرافية حقلية فى قرية بشمال سيناء، وقد تناولت التعريف برؤية المجتمع لذاته والآخر وخصائصه الثقافية المميزة على النحو الآتى :

١-ما هي السمات الشخصية التي يتميز بها أهل قريتك عن القري الأخري؟

تتميز القرية عن غيرها من القرى بكثرة عدد القضاة الذين يقومون بحل المشاكل بين الناس وتشترك القرية مع غيرها من القرى فى الكرم، النجدة، الشجاعة كما هى طبيعة القبائل العربية فى سيناء.

الكرم وكثير من الطباع الجيدة وتجد أنهم فى مبانيهم أماكن لضيافة وهذا كله لله سبحانه وتعالى .

- أهمها ... الكرم ... قوة العزيمة الاتحاد – الكرم .
- الكرم فالقرية تتميز بهذه الصفة أو السمة وهى الشجاعة فى الحق .
- التدين .
- الكرم .
- كرم الضيافة والوفاء بالعهد : احترام كلمة كبار السن .
- الكرم الزائد .
- الشجاعة والنخوة .
- الفصاحة فى التحدث .

- حب الوطن والفداء .
- التماسك ، الطيبة ، يجمعهم جد واحد وارتفاع المستوى الاقتصادى.
- التعاون التام بين أفرادها فى شتى المجالات :

١- الكرم.	٢- إغاثة الملهوف .
٣- سرعة البديهة.	٤- مساعدة المحتاج .
٥- الترابط الأسرى.	٦- معرفتهم لغالبية القوانين العرفية .

السمات التى يتميز بها أهل قريتى هى الاهتمام بالقضايا اليومية والثقافية العامة خصوصاً المتعلق منها بقضية الصراع العربى الإسرائيلى والاهتمام بأدب وشعر البادية والأنساب بين القبائل والعشائر فى شبه الجزيرة .

٢- هل تعتز بتلك السمات ؟ لماذا ؟ أذكر الأسباب ؟

نعم لأنها تمثل شيئًا فريداً ومميزاً من نوعه يعطى الأمان وتؤلف بين أفراد المجتمع .

- نعم لأن أغلب سكان القرية من عشيرة واحدة وهى جزء من قبيلة أكبر ولأن الكرم من أهم الصفات الإنسانية وبالاتحاد نواجه المصاعب وننجز الجزء الرئيسى مما نريد .
- نعم أعتز بتلك الصفات لأنها تمثل الهوية العربية والثقافية الشعبية النابعة من الموروث الذى يؤصل لشخصية الإنسان وهويته .
- نعم أعتز بهذه السمات .. لأننى ابن من أبناء هذه القرية والسبب أن أبناء قريتى منهم الكثير من المجاهدين والأبطال .
- نعم أعتز بهذه الصفات لأنها تبعث الاعتزاز بالنفس وتعمل على الترابط بين أبناء البادية والتكافل الاجتماعى فيما بينهم.
- أعتز بتلك السمات لأنها كلها تساعد على الترابط الأسرى.

- الصفات السابقة كلها فى مجملها صفات حميدة لو سادت فى المجتمع لعمته السكنية والاستقرار .
- نعم لأنها تثمر الاحترام المتبادل بين جموع أفرادها.
- نعم لأنها من السمات التى تمثل الفضائل.
- نعم أعتز بتلك السمات لأنها تدل على تمسك الناس بتعاليم الإسلام.
- نعم أعتز بهذه السمات لأنها سمات جيدة .
- نعم ، لأنها صفات حسنة، أساسية يجب أن تتوفر فى الجميع .

٣- هل القرى المجاورة لها سمات مثل الكرم أو البخل أو الشطارة في التجارة - (أذكر أسماء القرى والسمات المميزة لها)؟

- جميع القرى أهلها كرام ويحبون الحرية والكرم سمة عامة فى كل القرى فى سيناء عدا المدن فإن فيها نوعاً من البخل .

جميعهم تجمعهم عادات الكرم، وحب الناس والتماسك، وارتفاع المستوى الاجتماعى.

- توجد سمات فى القرى المجاورة مثلا قرية نجيلة تمتاز بارتفاع كم التعليم ونوعه، والكرم صفة أصيلة وموجودة لدى جميع القرى حيث أن الكرم من أهم صفات قبيلة البياضة التى يعتزون بها وتشكل السواد الأعظم لمعظم القرى المجاورة سواء كانت أقطية رابعة نجيله النصر أو الخزان، قرية زبو العراج وأهلها يتصفون بالشطارة فى التجارة، قرية السلاق وأهلها يتصفون بالكرم والدهاء.
- نعم هناك قرى تتصف بالكرم مثل أقطية ولكن هناك البخل أيضاً والشطارة.
- القرى المجاورة لها سمات عدة مثل التجارة والكرم الذى تتميز به غالبية المجتمعات البدوية ، وهذه القرى مثل (الجورة – الزوارعة ...) .
- المقاطعة شطار فى التجارة وأيضاً أبو لفتية فى الزراعة.

– نعم بعض القرى المجاورة تمتاز بسمات معينة مثلاً قرية السكادرة وأهل البحر يمتازون بالشطارة وعدم تضيع الوقت وهذه سمات غالبة عليهم.
– أغلب القرى فى مركز العريش لها صفات مشتركة وظروف متشابهة.
– جميع القرى تتشابه فى نفس الصفات فى سيناء بأكملها .

بحكم التطور الاجتماعى الذى طرأ على بادية سيناء اضطر البعض منهم لاحتراف التجارة وبعض الحرف الصناعية البسيطة مع الاحتفاظ بالعادات الأصلية مثل الكرم والنجدة والشجاعة الخ. كما اضطرتهم ظروف الحياة إلى التدبير (وليس البخل) وعدم الإسراف.

٤- هل كنت تفضل أن يعرف عنكم واحدة من تلك السمات (تذكر السمة والأسباب) :

– لا أفضل ذلك .
– نعم أفضل أن يعرف عنى بالكرم لأن الكرم عنوان الإنسان البدوى ورمزه الذى يجعل له مكانه اجتماعية فى مجتمعه مرموقة من نوعها.
– نعم كصفة النخوة والكرم لأنها غريزة نشأنا عليها وأصبحت عادة .
– نعم الكرم من أهم الصفات الإنسانية وخصوصا لأبناء البادية العربية .
– نعم أفضل أن يعرف عنى هذه السمات حتى يشيع بين الناس عمل الخير وإكرام الضيف.
– نعم أفضل لأن يعرف عنا بأننا نكرم الضيف حتى يعرف عننا بأننا أهل كرم وأهل تقوى وتعمل لنا سمعة طيبة بين القرى الأخرى .
– طبعا لازم يكون الواحد كريم ولهذا أفضل أن يعرف الناس عنا صفة الكرم.
– نعم أفضل أن يذكر عنى صفة التعاون مع جميع من حولى من أفراد قريتى .
– نعم أفضل أن تعرف هذه السمات فهى ليست من الصفات التى يحققها الإنسان لأنها نابعة من نسيج الشخصية السيناوية.
– أفضل ذلك وخاصة معرفة القضاء العرفى لأن من عرف العقاب تجنب الأسباب.
– طبيعة هؤلاء الناس هكذا، ويعرفها الجميع .

العلاقة بين الفرد وجماعته المحلية والجماعات الأخري:

- *ما هي الأمثال التي تقال علي الانتماء للدار مثل « من خرج من داره أتقل مقداره »*

العلاقة بين الفرد وجماعته المحلية علاقة عضوية قوية. الفرد يجب أن يتسق ويتفق ويطبق قيمه الجماعية.

- الحصينى فى بلادة ديب
- كل حصينى فى بلاده ذيب .
- المربى قتال .
- غريب الدار يهواها ولو كانت خرابا . الرجل تدب مطرح ما تحب . الجار قبل الدار .
- ابن آدم عواد على أثره
- (يا داخل بين البصلة وقشرتها ما ينوبك غير صنتها) .
- « إذا وردت دب وصـــــــور »
- إذا وطيت السوق قضى وارجع

ومن فات قدايمه تاه . إنما يأكل الذئب من الغنم الشاردة والأيد لوحدها لا تصفق . وأنا وأخوى على ابن عمى وأنا وابن عمى على الغريب.

- « جارك شريكك فى دارك »

٦- *ما مدي التماسك بالأمثال والحكم الشائعة في المجتمع والتي تتعلق بالجيران؟ مثل « النبي وصي علي سابع جار »*

- يتمسك الناس بالأمثال والحكم الشائعة والتى تتعلق بالجيران بمعنى أن لا أحد يجب أن يعتدى على الجار وأن له قدسية خاصة.
- نعم متمسكين إلى حد ما وكان ليست مثل ذى قبل لأن مجتمع القرية بدأ يتفكك بسبب تكاثره وازدحامه لأن بدأ يزداد والزيادة عملت على تفككه وتصدعه نوعا ما.

- يتمسك أهل البادية فى سيناء وفى قريتنا بالأمثال والحكم الشائعة وكثيراً ما يعززون بها أحاديثهم.

- نعم الجار فوق كل شئ وجارك لغاية سابع جار ولواتيت لبيتك بشئ لازم تأتى لأطفال جيرانك بمثله .

- دور على الجار قبل الدار .

- متمسك به والجار له تقدير كبير .

- نعم يتمسك الناس بهذه الأمثال .

- حسن الجوار شيء مقدس فى مجتمعنا وهناك ترابط بين الجيران ومشاركة ومواساة فى كل الظروف .

- هذه القيم قواعد أخلاقية راسخة وأن تم تخطيها فإنه طبقاً للضغط والرأى الاجتماعى السائد يتم الخضوع لها .

- الجار قبل الدار ، الجار ولو جار، والتمسك بها قوى لأنه يقوى الروابط بين الجيران (والناس لبعضيها) .

- الأمثال والحكم الشائعة التى تتعلق بالجيران يتم مراعاتها من قبل الأفراد وخصوصاً كبار السن.

٧- ما مظاهر التعاون بين الجيران ؟

التعاون يتم فى الأفراح والأتراح وفى كل المناسبات، كما أنه يكون فى كل ظرف طارئ وعادى ومراعاة للمشاعر ويقول الشاعر البدوى أوصيك لا تعطى جارك من رقيق الضلوعة خلى منابه دسم لو كان عاداك.

- تبادل الزيارات – المشاركة فى المسرات والأحزان قضاء حوايج الجيران – الحب المتبادل بين الجيران .

- تداول (الماعون) بينهم والماعون كلمة شاملة للكثير من أوجه التعاون، التعاون والمواساة فى الأفراح والأتراح.

- يشاركون بعضهم في السراء والضراء :

فى الأفراح والمناسبات بألوانها.

الأفـراح : - تقـديم مـا يملكه الجـار لجـاره من أدوات تسـاعـد على إتمام المناسبة .

فى الأفراح والاتراح :

الأفراح (الزواج - الطهور - عودة سجين) .

الأتراح (حالة وفاة - عيادة مريض) .

المؤازرة فى حالات الأفراح بمعنى أن يذهب الإنسان لجاره فى حالة الفرح ويقدم له حموله وهو شاه أو معونة من سكر أو دقيق، ويذهب إليه ليساعده عندما تكون لديه مناسبة سعيدة أو حزينة .

- الوقوف مع الجار فى أحزانه وأفراحه.

- تقديم العون عند اللزوم .

- وقالت العرب : جارك القريب ولا أخوك البعيد .

- التعاون مثل ذلك تبادل الطعام والأدوات المنزلية .

- التـراحم خـاصـة فى حـالات المرض - المجـاملة فى الأفـراح والأتراح ومـراعـاة حقوق الجار .

- المشاركة فى الأفراح والأحزان والتجمع فى المناسبات الدينية لو احتاج الجار شيئاً يأخذه من الجار الآخر والمعاملة بالمثل .

٨- هل توجد علاقات تحاشي بين الأقارب والجيران ؟ ما هي الأسباب ؟

- إذا لم يكن هناك توافق بين الجيران فى وجهات النظر أو فى انضباط السلوك فى أن هناك المفارقة، والمفاصلة والتى لها ضوابط عرفية حتى تنتفى المسئولية الاجتماعية للأقارب عن بعضهم البعض .

- هناك أحوال شخصية يتم تحاشى الإطلاع عليها حتى من أقرب الأقارب لأنها لو تم الإطلاع عليها ربما تسبب المشاكل بين الجيران أو الأقارب أنفسهم.

- أحياناً توجد الأسباب دائما خلافات عائلية وأسبابها طاعة الرجال للنساء وهن يكدن لبعضهن فتقع خلافات أحياناً بين الرجال بسبب النساء.
- نادرة، وإن وجدت بسبب صراعات الأولاد، أو الغيرة فى التفاوت المادى.
- توجد بسبب الأرض والاختلاف على حدود الأرض.
- المجتمع البدوى والذى تتكون منه قريتى يفضل الأقارب اجتماعياً على الجيران ولكنه يحترم الجار ويراعى حقوق الجيرة.
- نعم لأسباب ثأرية قديمة أو لأسباب خلافات فى الرأى أو اختلاف فى الجذور العائلية .
- نعم إذا كان الجار من خارج العائلة يكون هناك « تحاشى » خصوصاً فيما يتعلق بعلاقة الرجال بالنساء .
- لا توجد علاقات تحاشى بين الأقارب أما الجيران فإن وجدت فتكون لخوف من وجود مشاكل نتيجة لاختلاف فى بعض الأمور التى تتعلق بضعف الوازع الدينى وعدم المحافظة على العهود.
- لا يخلو مجتمع من وجود علاقات من هذا النوع والأسباب أن هناك اختلاطاً موجود فى كل قرى شمال سيناء من أبناء الوادى والنازحين لسيناء.
- لا توجد الأسباب ترجع إلى احترام درجات القرابة بين الكبار والصغار.

٩- ما هي الصفات التي ترى أنها ضرورية لكي تصبح ذي شأن في قريتك؟

- الصدق.
- الأمانة .
- حب الجميع والتعامل معهم دون تمييز .
- الاهتمام بمصالح ومشاكل وهموم أبناء القرية ومحاولة حلها مع الآخرين وخصوصاً الجهات الحكومية .
- التميز بالصدق والأمانة .
- القدرة على حل مشكلات أقاربك أولاً ثم قريتك ثانياً .

- تفهم لمشاكل واحتياجات القرية من مرافق وغيرها .
- أن تكون متحدثاً جيداً وفطناً ولبق الكلام.

- الصفات التى تكسب الفرد الصدارة الاجتماعية هى قوة الانتماء للقرية وتقديم الخدمات كلما أمكن ذلك، الانضباط الخلقى ، وكذلك الانضباط فى السلوك والكرم والنفوذ ولدى الدوائر الحكومية والشعبية .

١- الصدق.　　　　　　٢- الإخلاص .

٣- الولاء للعشيرة.　　　　　　٤- الثروة المالية .

الإيثار وإنكار الذات والحكمة والتعقل والقدرة على حل المشاكل القرية وعدم المحاباة .

- ارتفاع مستوى التعليم لديهم بحيث تكون غالبيتهم مثقفة واعية تعرف تاريخ بلدها .

- لا أعتقد ذلك لأن الفرد يتشابه فى السمات سواء فى القرية أو المدينة .

- لا أعتقد فأهل مدينتى كانوا قرية ثم أصبحوا مدينة .

- تصلح إذا ما وجدت من أبناء المدن تفهم وتقدير وليس تعالى واستهجان وسخرية يفطر أما عنها إلى العائتها والتخلى عنها .

- لا أعتقد أنها تصلح للمدينة لأن مجتمع المدينة غير متجانس ويختلف الطابع والعادات ولا عدم المعرفة. وأن وجدت بعض السمات فهى تكون غير ملائمة لمجتمع المدينة .

- لا طبيعة القروى اتساع المكان ولكن فى المدينة أماكنها ضيقة وأيضاً اختلاف الطباع والشخصيات.

- أعتقد أنها تصلح لأن مدن سيناء لا تختلف كثيراً عن قرأها .

- أعتقد أنها تصلح للمدينة بشرط معرفة الفرق الاجتماعى بين القرية والمدينة

- نعم لأن ابن القرية ذو فطرة صادقة لا تعرف التلون والتغيير والنفاق والجاملات.

- نعم القروى طيب ويعطى ما فى يده أما ابن المدينة فالأمر مختلف .
- السمات الشخصية التى يتميز بها القروى تعبرا أساساً لصلاح حال المدنى، لأنها مبنية على الواقعية فى الأمور والنظرة العميقة لمشكلات الحياة القروية .
- هناك صفات مشتركة تصلح للقرية والمدينة كصفات الكرم والتدين والإقدام على الشجاعة ، ولكن هناك صفات لا تصلح إلا للقرية كصفات البدو فى تربية الإبل وتهجينها ومعرفة أصولها ومعرفة علم الأثر والقضاء العرفى .
- منها يصلح ومنها لا يصلح .

١١- هل تعتقد أن الشخص الوافد من المدينة سواء من خلال الزواج أو العمل أو القرابة ينال نوعاً من التقدير في القرية؟

- نعم يلقى احتراماً نظراً لغربته عن المكان ولاحترام أهل البادية للغريب ، فالضيف الذى يحل لا يجوز سؤاله عن نفسه إلا بعد مرور ثلاثة أيام وثلث فما بال من يسكن معهم والاحترام متبادل وعلى قدر ما يكون بين الطرفين .
- يكون هذه الاعتقاد فى البداية فقط أنه يكون غير معروف بالنسبة لسماته ولكن ما هى إلا فترة وتزول الرهبة ويصبح شخص « عادى » بيننا، نعم ينال نوعاً من التقدير إذا كان صاحب شأن أو صاحب صنعة غير متواجدة فى القرية وتحتاجه الناس فى القرية.
- دائماً فى المجتمع البدوى يقدر الغريب مهما كان وضعه حقيراً أو رفياً .
- أم البدوى من أم مدينة فهو غالبا يكون محط نظرة خاصة لجهله بالأعراف والقوانين العرفية .
- القريب قرابة عاصبة لا يعتبر وافدا وينال التقدير .
- زواج الوافدين من قريتى نادر جدا ولا أعرف حالة واحدة .
- العمل الجيد يجلب لصاحبه التقدير من الآخرين .
- طبعاً لازم يقدر مثل أى شخص وينال مكانة من التقدير .
- لا ينال نفس التقدير لأنه ينظر إليه على أنه ابن مدينة .

- نعم له تقدير واحترام خاص عن الشخص العادى من أهل القرية لكونه غريباً.
- أرى أنه ينال تقدير على حسب نوع عمله فقط لا كان من الناحية الاجتماعية لا ينال التقدير المناسب .
- نعم لاسيما إن كان على خلق كريم .
- نعم ينال نوعاً من التقدير .
- نعم إذا كان متمدنياً .
- نعم فالمساهمة أو العمل أو القرابة من الأشياد التى تؤكد على الاحترام إذا كان هذا الشخص لديه من الصفات والقدرات التى تؤهله للاحترام وعلى رأسها الكرم. ولكن الترحيب بالوافد يختلف حسب طبيعة علمه .. وهل هى إقامة دائمة أم مؤقتة .

١٣- *هل تفضل المعيشة في المدينة ؟ ولماذا ؟*

- لا أفضل المعيشة فى القرية لأنها أصفى جواً من المدينة .
- لا أفضل المدينة وأرى أن القرية أفضل لأن فيها أستطيع الحفاظ على عاداتى وتقاليدى كما هى .
- لا لأن المدينة لا تتفق مع عاداتى وتقاليدى .
- أفضل القرية لأن القرية مدى التعاون والوحدة فيها والرباط الأسرى أقوى.
- لا أفضل لأن بيئة القرية تصلح لتنشئة الأطفال تنشئة سليمة أفضل من المدينة خصوصاً ولأن قريتى تتوافر بهها بعض الخدمات الضوضاء موجودة فى المدينة وليس موجودة فى القرية .
- لا أفضل نظراً للضوضاء والزحام ومشاكل المواصلات وبعض التغيرات الاجتماعية الوافدة من العالم الخارجي.

الأسباب :

١- الضوضاء .

٢- تلوث البيئة .

٣- التفكك الاجتماعى وعدم المصداقية فى القول والعمل .

- لا أفضل ذلك بسبب الزحام وتعدد والأفراد والعائلات واختلاف أنسابهم وجنسياتهم .

- لا ، لأن الإمكانيات واحدة وأحب قريتى .

- نعم لتوافر الإمكانيات وأسباب المعيشة .

- المعيشة فى المدينة لها مزايا ولها عيوب من مزاياها الانفتاح الفكرى والاحتكاك الثقافى مع الآخرين وتقبل الآخر فى فكرة ورأيه وإن كان مخالفًا . والمعايشة لما هو متطور وحديث.

- إذا اقتضت مصلحتى ذلك لا أمانع .

- أفضل الإقامة فى القرية لأن الجو الأسرى فيها أفضل .

- حيث ولدت ، وترعرعت ، وحيث تقيم عشيرتى فى القرية، لأننى أحب هذا المكان .

- الإقامة فى القرية أفضل وذلك لأن القرية لها جو عائلى أفضل بكثير من المدينة.

- الإقامة فى القرية لأنها أفضل من ناحية التعاون بين أفرادها .

- أفضل الإقامة فى القرية لاتساع المساحات وانفتاح الجو والأفق ومعاشرة الأهل والأقارب ومعايشة قضاياهم اليومية .

- أفضل الإقامة فى القرية .

الأسباب:

١- الهدوء.　　٢- عدم التلوث.　　مصداقية العلاقات الاجتماعية.

- أفضل الإقامة فى القرية لأنها تمتاز بالهدوء والمجتمع متآلف يعرف بعضه البعض، والحفاظ على التقاليد والعادات الجميلة الغير موجودة فى المدينة، وبشرط توافر جميع الخدمات مثل: التعليم والصحة والكهرباء والمياه ... الخ .

- أفضل القرية لأنى أحب الحرية وعادات المدينة تختلف عن عادات القرية .

- أفضل الإقامة فى القرية الرئيسية لأنها أكثر هدوءاً والبيئة الطبيعية أكثر نظافة.

- أفضل الإقامة فى القرية لو توافرت أسباب المعيشة، ولكن ظروف الوظيفة اضطرتنا للعيش داخل المدينة .
- الاقامةفى المدينةلأنها تساعدك على تقديم أشياء جديدة وخاصة فى مجال حياة أبنائك.
- وفى كلتا الحالتين مستعد للإقامة وذلك للأسباب أننى أخضع لمصدر رزقى وهى الوظيفة التى يمكننى أن أمارسها فى القرية والمدينة وبالتالى الإقامة فى أيهما جائز.

١٢- ماهي مشاعرك عندما تذهب إلي المدينة مثل : (إعجاب - تقدير - غربة - ضيق) ماهي الأسباب أو المواقف التي ترجع إليها تلك المواقف؟

- ذلك للتربية الفطرية التى ربيت عليها.
- رهبة لأنى أحس بأن كل شئ مختلف.
- رهبة وغربة - لأننى لا أعرف أحداً بها.
- ما بين التقدير لعظمة الحضارةوالإعجاب بتوفر كافة سبل الراحة والرهبة من كل طارئ، والغربة عن العادات والتقاليد المخالفة والضيق من كافة الظواهر السلبية.
- بعض الغربة لقلة المعرفة بكل الوجوه التى أراها، والضيق من الزحام والمتناقضات والمفارقات الاجتماعية.
- عند الذهاب إلى المدينة يتنابنى شعور بالضيق لعدم فساحة المكان وانحصار التحرك فى مساحة ضيقة مما يجعل البدوى المتعود على مساحة الصحراء يشعر بالضيق من هذا الجو.
- هذا يتوقف على المدنية ودرجة تقدمها الحضارى فكلما زادت التقدم الحضارى زاد إعجابى بها والعكس .
- تقدير لما وصلت إليه من حضارة.

هذا ينطبق على الوافد الجديد والذى يشعر بمزيج من الغربة والرهبة والاعجاب والضيق. وهذا يختلف من مدينة إلى أخرى فأنا فى العريش أشعر بشئ من ذلك ولكن فى القاهرة مثلاً أشعر بالضيق فقط والمشاعر الأخرى أقل نسبياً.

- أشعر بالضيق وذلك بسبب إرهاق السفر وعدم معرفة كل الأماكن.
- لا هذا ولا ذاك قضاء حاجة أو أمر قناعتى إن قريتى بها إمكانيات المدينة .

- بالنسبة لى الموقف عادى لأنى ألفت المعيشة بالمدن.

١٤- ما هي المهارات التي يجب أن تجيدها أو تتعلمها وتراها ضرورية لكي تستطيع التعامل البناء في المجتمع؟

- المعرفة الجيدة بالسمات الشخصية لكافة فئات المجتمع العمرية والاجتماعية كفيل بالتعايش الأمثل مع كافة أفراد المجتمع.
- معرفة الكثير من أصول العادات والتقاليد من حولى.
- أجيد من الحديث والتعامل والتطوع من أجل الرقى بالمجتمع إلى الأفضل.
- المهارات المهمة هى فهم الآخرين، وفهم متغيرات العصر، والذكاء الاجتماعى للدخول الآخرين. مهم معرفة اللغات الأجنبية والكمبيوتر وكذلك فهم مثاليات وتقاليد وتراث المجتمع.
- حسن الخلق والعمل الشريف البعيد عن الاستغلال للآخرين .

١- كيفية التقابل بالآخرين بما يتلاءم مع ظروفهم.

٢- فهم المجتمع فهما جيداً .

٣- الالتزام بالضبط الاجتماعى.

- مهارات الزراعة وأيضاً القانون العرفى.
- إذا كان هذا المجتمع هو مجتمع البدوى الذى أعيش فيه الآن فإن المهارات تكون المعرفة والدراية بالزراعة وأساليبها أو قيادة السيارات، هذا مع استبعاد الوظائف العامة التى تتطلب شهادات علمية.
- حرفة الزراعة وهى ضرورية للقروى.
- القراءة والإطلاع. رفع المشاركة الشعبية.

التعليم / اللباقة / كيفية التعامل مع الناس، رجاحة العقل.

علاقة الإنسان بالبيئة النباتية والحيوانية:

١٥- هل تعتقد أن هناك عدداً من الصفات الحسنة التي يوصف بها الانسان بالحيوان مثل (وفاء الكلب أو صبر الجمل)؟ الأمثال الشعبية التي تتذكرها ومرتبطة بالحيوانات؟

- فلان رجل ذيب .

- فلان رجل سبع .

- فلان جمل عيله .

الصفات الحسنة دعتنا إليها الأديان والكتب السماوية قبل الفطرة الحيوانية وهناك العدد من الأمثال الشعبية المرتبطة بالحيوانات مثل :

١- أثر ذيب .

٢- لحم حصيني .

٣- ظل وارباط يا أشقر .

« هذا نمس » والنمس حيوان « رجل احصيني» والحصيني هو الثعلب، وهذا المثل دليل على الدهاء .

هناك مثل يقول « (أهدأ من قطاة)» في حالة هدوء الشخص (وأصحى من غراب) .

روغ الثعلب - غدر الذئب صفات سيئة، لسع النحل - هديل الحمام صفات حسنة .

- صقر رحال.

- رجل ديب.

« الديك بيقوقي في البيضة»

السبع سبع .

نعم، (ما يقدرش ينط على الحمار ينط على البردعة) .

نعم هناك أوصصاف في للحيوانات وأهمها الجمل مثل الصبر وقوة الاحتمال وكلما طال المسير كان أداؤه أفضل ومنها الإبل خمسات والرجال خمسات، كل وكل الأجمال وقوم قبل الرجال وغيرها الكثير.

« الجمل لو شاف عوجة رقبته ، ما قام »

« غب غياب الجمال وقوم قومات الرجال »

« صقر ارحال»

١٦- ما هي الصفات السيئة التي يوصف بها الانسان بالحيوان مثل (غدر الثعبان أو التلون مثل الحرباة أو يأكل ولا يذكر مثل القطط)؟

زى البومة التلون الحرباية أو يأكل وينكر مثل القطط) زى القطط يأكل وينكر .

- هناك مثل يقول (يأكل مثل الجراد) كناية عن كثرة الأكل.
- فلان مثل الكلب القط وينكر : نكران الجميل.
- ذيل الكلب عمره ما يتعدل ولو علقنا فيه قالب وإن كان لك عند الكلب حاجة قله يا سيدى.
- سم الثعبان – لدغ العقرب – زى الناموس نباح الكلاب.
- «غراب البين» وليس مثل كم قويق «وأم قويق وهو البومة»، ، ورجل مثل التيس» «والمرأة نعجة».
- مثل المكر (مكار زى الثعلب) الدناءة مثل الضبع الذى يأكل الرحم فيقول الشاعر مانى ضبع ولكل رمة تضبع.

١- فلانه مثل الحية تقرص وتعاود لوراء .

٢- فلان مثل القط ما بيحب غير خناقة.

٣- فلان مثل التيس الأقرع.

٤- فلان مضبع.

١٧- هل تعلق حيوانات محنطة في البيت؟ ما هي ومن أين تحصلون عليها؟ وما هي الأسباب التي تعلق لها؟

- لا .
- لا لعدم الاعتقاد فى مثل ذلك .
- لا ، لا أعلق ، بدون أسباب .
- لا أحنط أى حيوانات .
- لا أعلق وهذا أمر غير وارد على الإطلاق فى بيئتنا المحلية وإن ورد فهو غير منتشر بل فى أضيق نطاق.
- لا توجد لدينا هذه العادة .
- هذا غير موجود لدى.

١٨- هل توجد حيوانات معينة تعطي قدرات خاصة للإنسان؟ ما هي ؟

- نعم : الضب .
- نعم هناك الجمل والأغنام والماعز والحمير وكلها حيوانات تعطى قدرات خاصة للإنسان .
- الحمار، الجمل ، الكلب ، البقرة ، الماعز .
- هناك اعتقاد بأن لحم الثعلب عندما يطبخ ويؤكل يشفى من بعض الأمراض وكذلك النيص.
- الجمل الصبر / الكلب الوفاء / الأسد الشجاعة / والأرانب التركيز.
- الإبل تعطى للإنسان قيمًا راقية وعظيمة من الصبر وقوة الاحتمال والإنسان يعتبر الحياة معها وركب ظهورها مكسباً للهمة والشجاعة وقوة الاحتمال وشدة المراس.
- لا أعرف .

١٩- ما هي أكثر النباتات انتشارا في القرية ؟ وما هي استخدامها؟

- الخوخ ، محصول استراتيچى.
- الخوخ – اللوز – العنب .
- العاذر والبط والشمام وجميعها نباتات صحراوية وتستخدم فى الرعى وبناء البيوت والخصوص.
- العاذر ، الإبل ، إلى سبا وهى تستخدم كعلف للحيوانات.
- العاذر ، نبات البيوت .
- العاذر والشمام والخروع وتستخدم كعلف للحيوان والخروع يستخدم بذوره في شفاء بعض الأمراض.
- النخيل والرمان والتين وهى متعددة الفوائد الفوائد والاستخدامات.
- نبات العاذر وهو نبات ينمو طبيعيا وتأكله الحيوانات الداجنة ويستخدم الحطب وله رائحة طيبة ويستخدم فى بعض الأغراض الطبية.

- القضاب لوجع البطن.

- أكثر طرش والزيتون والنخيل والتين والنباتات واليدن هى العاذر والبط وتستخدم فى علاج الروماتزم وفى عمل أسيجة لوقاية الحيوانات أو فى التدفئة والطهى.

٢٠-هل ترتبط نباتات معينة ببعض المناسبات؟ مثل سعف النخيل في عيد السعف أو الصبار علي المقبر؟

- لا .

- نعم مثلا يرتبط العاذر بالأفراح عندما تقوم النساء بتغطية عشتهن بها للون خضرته المميز فى الأفراح والأعياد .

- فى بعض المناسبات تكسى بعض العشش بالسيخر الأخضر مما يدل على التفاؤل بالخضرة .

- الجرجير بتلوين البيض فى شم النسيم ، استخدام ماء البصل لإجلاء البصر وهو تكحيل المولود فى يوم السبوع بماء البصل المذاب وفيه قليل من الملح لكى تتسع حدقة العين.

- جريد النخل فى الأفراح والمناسبات السعيدة جريد النخيل فى المناسبات السعيدة والحزينة .

- جريد النخل فى الأعياد والصبار على المقابر .

- شجر الصبار يزرع فى المقابر ، أما سعف النخيل فهو يوضع كزينة فى الأفراح فقط.

- الصبار على المقابر الصبار تحديد معالم الأرض .

- فى قريتى لا يوجد ولكنهم عندما يحددون أراضيهم أو يفرزون قسمتها يضعون علامات الحدود وأغلبها من نبات الصبار لأنه يحتمل العطش ويعمر طويلاً.

٢١- هل توجد نباتات تعطي للإنسان قدرة خاصة ؟ ما هي ؟

- فى قريتى توجد بعض النباتات الطبيعية تستخدم لعلاج بعض الأمراض كطب شعبى.

- الكماء وهو نبات فطرى.
- المرمرية تعطى تحمل آلام البطن - أوراق الزيتون لعلاج متاعب العيون، نبات الشيح يستعمل كدواء للمغص والحنظل للروماتزم واليعتيران والفيصوم .
- بالنسبة للعقم فيه نبات (عالول النحل من النوع الذى يلقح به) وتأتى مع مقدار علبة الفول ويغلى ويشرب وهذا لمن لم يخلف .
- النخيل يتغذى الإنسان على ثمارها .
- لا أعرف هذه النباتات إلا تلك النباتات التى تستخدم كالشيخ فى علاج الكحة والنباتات العلاجية الأخرى.
- لا أعلم .

القصص الشعبية والأغاني الشعبية :

٢٣- ما هي القصص التي تروي للأطفال ؟ تذكر بالتفصيل :

- أبو زيد الهلالى .
- الزير سالم، تغريبة بنى هلال .
- قصة أبو زيد الهلالى . أبطال أكتوبر - مقب هجرس - سالم الهرس .
- على بابا والأربعين حرامى . علاء الدين والفانوس السحرى - جحا وحماره - أو زيد الهلالى - الزير سالم .
- والقصص التى تروى للأطفال هى قصة أبو زيد الهلالى الزير سالم قصص عنترة والفروسية والحروب القبلية التى تخص القبيلة أو العشيرة أو الخمسة ومآثر الأجداد، كذلك القصص الدينية وسيرة الرسول صلى الله عليه وسلم والأولياء الصالحين.
- حكاية أبو رجل مسلوخة تحكى للطفل والتعلب المكار وحكاية أبو زيد الهلالى والزير سالم .

١- حديدون .

٢- عمر الغريب .

٣- البقرة .

٢٣- من الذي يتولي رواية تلك الحكايات أو القصص الشعبية؟ (الأجداد الأمهات - الأباء) وما هي الأوقات التي تروي فيها؟

- تحكيها الأمهات والجدات وتحكى قبل النوم .
- غالبا الأمهات وتروى ليلاً قبل النوم.
- تروى فى أوقات الفراغ وقبل النوم من الأجداد للأبناء .
- الأباء والأمهات بعد العشاء .
- الأمهات وتروى ليلاً قبل النوم .
- نعم ، ليلاً فى جلسات السمر .
- يقوم صاحب الفرح عادة بتسجيل السامر لذكرى ويتم يسجيله بطريقة بدائية .

٢٤- ما تأثير تلك القصص علي التنشئة الاجتماعية للأبناء؟

- يتأثر بها الأبناء أكثر من تأثرهم بالأجهزة الإعلامية .
- نعم لها تأثير على التنشئة الوطنية والشجاعة والفداء .
- تؤثر فى التنشئة حسب روايتها فإذا روت بطريقة فيها ترعيب فتؤثر بتخويف الأولاد أما إذا ما روت بطريقة فيها شجاعة وحث على مكارم الأخلاق فتكون جيدة .
- منها ما يبعث على الشجاعة كقصة أبو زيد الهلالى والزير سالم (وتأثيرها إيجابى) ومنها ما يحكى لاستهلاك الوقت والتخويف (تأثير سيئ) .
- هى تؤثر فى ثقافتهم وتكوين خلقيتهم المعرفية وتكوين مرجعيات خلقية يقيس عليها الطفل الأفعال وتحبب إليه قيماً معينة وأهمها الكرم وحسن استقبال الضيوف واحترام الكبير .
- دائماً القصص التى تتناول البطولات لبعض الطفل يتقمص دور البطل فى حياته.

- تساعد على تفتيح الذهن والتسلية - والقدرة على التخيل والإبداع - والتمسك بالصفات النبيلة ونبذ الصفات السيئة والمحافظة على تراث الأجداد .

- تؤثر بالرهبة فى نفوس الأطفال .

- لها تأثير إيجابى إذا كان مضمون القصة جيداً ولها تأثير سلبى إذا كان مضمون القصة سلبياً .

٢٥- هل يرتبط أبطال القصص الشعبية بأشخاص ينتمون إلي البيئة الريفية؟

- نعم فى الغالب يرتبطون أبطال تلك القصص الشعبية بأشخاص ينتمون إلى البيئة البدوية .

- ترتبط شخصية على بابا برب الأسرة وترتبط شخصية جحا بأحد الشخصيات فى القرية وترتبط شخصية أبو زيد بشيخ القبيلة .

- يحدث نوع من الربط غير المباشر بين أبطال القصص وأهل الحل العقد والصدارة الاجتماعية المبنية على ترحم الطباع وتحمل المسئولية الاجتماعية .

- نعم أبطال هذه القصة من الواقع .

- نعم مرتبط بالقصة البدوية .

- نعم أشخاص ينتمون إلى البيئة الريفية .

- نعم يرتبط أبطال تلك القصص بالانتماء للبيئة الريفية (الصحراوية) .

٢٦- ما هي أكثر الأغاني شيوعا في الأفراح ؟ تذكر.

- عادةً فى الأفراد عند البدو لا يوجد مغنين يحضرون خصيصاً لهذه المناسبات وإنما من أهل القرية والضيوف المجاملين يكون هناك السامر أو الدحية ويتبادع فيها أشخاص وعادة يقولون كلاماً مرتجلاً حسب الحالة وغلباً ما يمدحون صاحب الفرح مثل المفرح والراية تذعلف فوقية .

- هى أغانى موروثة للكبار تمجد العروس والعريس . أما الشباب فيغنون الأغانى الحديثة .

- (البدع – الرزعة – المربوعة) وكل هذه من مكونات السامر البدوى المعروف .

- شعبية ، الدحيوة ، الأغانى المذاعة فى الإذاعة أو الأفراح. دحيوه . دحيوة .

- السامر والدحية .

- الدحيه – البدع .

- الدحيه فى الأفراح .

- الليلة ليلتك يا عريس – مبروك عليك – أيوه يا واد ما هو اللى خطبها – بدنا نتجوز على الجيد .. الخ .

٢٧- هل يوجد فنانون شعبيون يغنونها ؟ وهل توجد عائلات معينة مشهورة بهذا الفن ؟

- نعم وهم أشخاص يجدون الشعر ولكنهم لا يقفون إلى عائلات معينة بل مواهب شخصية .

- إنها ثقافة شعبية عامة وإن كان لكل قبيلة طابع دون تخصيص ولكن يوجد شعراء وبدعة يبتدعون فى النظم المسجوع أثناء السامر البدوى الذى تقام فى الأفراح .

- جميع الأفراد الذين يشتركون فى السامر يفقون وآخرون يرددون عليهم وإنما الأبداع ليس لعائلة معينة قد يكون واحد أو أكثر .

- نعم هناك فنانين بالقرية مثل عبد الباسط البنهاوى وجمال حسن ولا توجد عائلات لهذا الغرض .

- يوجد شعراء بادية ينظمون الشعر باللغة العامية .

- يشارك فيها الجميع .

٢٨- هل يصاحب الغناء راقصات معينة ؟ ما هي ؟ وهل تؤدي بشكل فردي أم جماعي ؟

- في السامر يوجد راقصة أو أكثر تسمى (الحاشية) والرجال يؤدون بعض الحركات بشكل جماعي .
- نعم رقصات تقوم رقاصة بزيها البدوى المتحشم وتمسك السيف أو عصا أو العامورية وترقص ايقاعات دون أن يبين شئ من جسدها .
- الرقصات تؤدى بشكل جماعي وهى تصاحب الغناء الجماعى فلا يوجد غناء فردى فى تراث البادية السيناوية ويصاحب الرقصات الزرعة أو البديع أثناء السامر .
- نعم هناك السامر وتصاحبه راقصات بالعصا والسيف وهى تؤدى بشكل جماعى أو فردى .
- الدبكة وبشكل جماعى .
- رقصات إيقاعية .
- أحياناً وتودى بشكل جماعى .

٢٩- هل ينتمي هؤلاء الفنانين إلي تلك القرية المجاورة أم من أين يأتون ؟

- من القرية والقرى المجاورة وأحياناً يجلبون من مناطق أخرى كالفرق فى بعض المناسبات .
- مؤدوا البديع فى السامر هم من أهم أبناء القرى ويؤدونه بعفوية دون تخصيص أو تخصيص قد يكون هناك نوع من المشاركة من أبناء القرى المجاورة للقرية التى فيها الفرح .
- من القرية والقرى المجاور .
- نعم ينتمون للقرية ولكن هناك فنانين فى القرى المجاورة .

- السامر ومن يبدعون فيه إلى القرى جميعها منها بدعية .

- لا يوجد لدينا فنانون .

- من جميع القرى.

٣٠- هل لهولاء الفنانين الشعبيين شرائط كاسيت ؟ وهل تباع في القرية أم تشتري من المدينة؟

- توجد شرائط وتباع فى المدينة .

- نعم هناك شرائط للفنان عبد الباسط السيناوى والفنان سالم من البخيله .

- حميد إبراهيم ، المجدى ، موسى غانم، ليسوا فى قريتى . ولهم كاسيتات .

- للشعراء الشعبيين فقط شرائط تباع فى القرى ، أما المغنيين من أبناء سيناء فهم قلة وتأتى شرائطهم من المدينة .

- لا أدرى .

٣١- ما هي الاختلافات بين جيل الفنانين والجيل السابق ؟

- الجيل السابق أكثر اتقانا ومعرفة بالتراث المتوارث .

- الجيل السابق كان يردد أغانى فلكلورية غير معروفة الهوية أما الجيل الحالى فيردد أغانى الفنانين الشعبيين الحاليين .

- مجرد تطور فى الفن كاصطحاب الطبلة والسمسمية والرق والآلات الوترية والشبابة والمفرون .

- تظهر فى أشعار وفنون المحدثين معطيات العصر فمن مدح الجمل فنلحظ وصف الشباب وصفا أنها بل والطائرة فى أشعار وأدب المحدثين بالإضافة للصور الكلاسيكية .

- كل فنان له لون خاص به .

- لا اختلاف بذكر .
- لا أدرى .

٣٢- هل هناك إبداع في الغناء الشعبي في الوقت الحاضر؟ أذكر أمثلة.

- لا أعلم، وليس لدى أمثلة .
- نعم وهو يتناول التغيرات التى حدثت فى مجتمعنا مثل يا صبحا هاتى الباوردة .
- المصرى عاود لحدوده .
- هذه من المربوعة وقيلت عندما تحررت سيناء من الاحتلال الإسرائيلى وعادت كاملة للسيادة المصرية .
- لا أعرف ولا أظن أن هناك إبداعاً فى الغناء الشعبى إلا الذى يتم من خلال فرقة سيناء والمطربين بها، أما على مستوى القاعدة الشعبية فإن هذا الجانب لا يوجد به تطوير .
- نعم هناك إبداع مثل اللون البدوى المميز .
- قليل ولكن بعض الشباب يحترف الغناء .
- نعم مثل الأغانى التى تشجع على الكلام .

٣٣- هل تفضل سماع الأغاني التي تتردد في المدينة أو يتم إذاعتها في التليفزيون أو سماع الراديو أو الكاسيت ؟

- لا أفضل سماع الأغانى أو مشاهدتها على الإطلاق .
- على المستوى الشخصى لا أسمع الأغانى واكتفى بسماع الموسيقى الهادئة.
- جميع ذلك .
- أفضل بعضها .
- أفضل سماع الأغنية العربية الجميلة شكلاً ومضموناً بصرف النظر عن الوسيلة.

- اسمع الجيد من هذه الأغاني في أي وسيلة إن كانت معظمها في الراديو أو التليفزيون وخصوصاً الأغاني بالفصحى وباللهجات المحلية المحلة عربية أو محلية مصرية وأهمها أغاني الموروث الشعبي المصري .

- أهوى غناء من مستوى خاص أم كلثوم ، فيروز ، ونعم من مصر ولبنان .

٣٤- ما هي أكثر الأغنيات التي تفضل الاستماع إليها؟ تذكر نوعيتها وأسماء المغنيين والأماكن التي يأتون منها؟

- الفيروزات وطنية القدس وعاطفية لبنان .

- فيروز .

- إذا كان الأمر محتما فاحب الأنشاد الديني أو النوع الوطني .

- الأغنيات التي تتكلم عن الوطن والدين والقيم والموروثات العربية من جميع المغنين العرب بصرف النظر عن جنسياتهم .

- أغنيات ولد الهدى وسلوا قلبي والجندول والنهر الخالد إله الكون إلى عرفات الله وبالية الشعبية وأهم الأغاني لحميد إبراهيم من العريش بشمال سيناء كذلك لمطربة البادية سميرة توفيق .

- سميرة توفيق من الأردن صباح فخري من العراق ، فيروز من لبنان أم كلثوم من مصر .

- عبد الحليم، أم كلثوم .

٣٥- ما هي الكتب التي تعتقد أنها أكثر رواجا في السوق حاليا ؟ • الكتب العامة - العلمية - أدب الرحلات - الروايات - التاريخية - الدينية) ؟

- جميعها .

- الكتب الدينية والسياسية والعامة والروايات .

- الدينية ، العلمية ، التاريخية .

- الكتب الدينية والعلمية .

- الدينية والتاريخية .

- الكتب الدينية .

٣٦- ما هي أسماء الكتب التي تحرص علي اقتنائها ؟ ومن أين تحصل عليها ؟

- القرآن الكريم والكتب الدينية عموماً وأحصل عليها بالشراء .

- الدينية عن طريق الشراء .

- صحيح البخارى صحيح مسلم من المعارض فى المحافظة .

- الخطب المنبرية – كتب الشعراوى وأحصل عليها من المكتبات .

- تفسير ابن كثير للإمام ابن كثير من المكتبة، القانون فى الطب لابن سيناء .

- كل ما يتعلق بالتراث السيناوى وذلك بشرائها من أماكن صورها .

- الكتب الدينية إجمالاً بالشراء من سلسلة القراءة للجميع الإصدارات المختلفة السلسلة والشراء من المعارض ككتب التاريخ والسياسة والكتب العلمية المبسطة .

- التاريخ الأنساب من المكتبة .

الفصل الخامس

الوحدة القبلية والقانون العرفي في الكويت

- الوحدة السياسية والسلطة القبلية.

- التقنين العرفي في المجتمع الكويتي التقليدي.

الفصل الخامس
الوحدة القبلية والقانون العرفي في الكويت

أولاً - الوحدة السياسية والسلطة القبلية :

كانت النظم السياسية فى المجتمع الكويتى التقليدى تتلاءم مع طبيعة الأوضاع السكانية والاقتصادية فى الإمارة، وذلك على الرغم من تنوع المناشط الاقتصادية واختلاف الأصول العرقية ومظاهر الاستقرار والتنقل الإقليمى للسكان فى هذا المجتمع . وسوف نحاول أن نعرض فى هذا الفصل لعدة نقاط تدور حول تحديد الوحدة السياسية التقليدية – وبخاصة فيما يتعلق بالوحدة القرابية كوحدة ثأرية – ومظاهر السلطة الاقليمية التقليدية فى المناطق الحضرية، وذلك قبل التعرض لدراسة التقنين العرفى وبخاصة فيما يتعلق بالادارة الاقليمية العرفية والتقنين العرفى لعلاقات العمل والعرف القبلى والاعتماد على القوة الذاتية، والقضاء المقنن فى النسق التقليدى .

وقد حدد راد كليف براون فى مقدمته لكتاب « الأنساق السياسية الإفريقية» البناء السياسى – وبخاصة فى المجتمعات البسيطة – بحدود الجماعة الإقليمية التى يلتزم أعضاؤها بقانون واحد، حيث يشعرون بأنهم خاضعون لنفس الجزاءات المباشرة التى تسند ذلك القانون . كما يتفق أعضاء الجماعة السياسية على نظم مشتركة لتسوية المنازعات التى تنشب بينهم كأعضاء فى جماعه (١) . وفى هذا التعريف إبراز لعنصرين أحدهما هو العنصر الإقليمى والآخر هو عنصر الخضوع لنسق قانونى أو جزائى واحد. فالحدود الإقليمية وحدها لا تكفى لتمييز جماعة سياسية عن أخرى ، وهناك مثلاً بعض المجتمعات – مثل سكان استراليا الأصليين والتالنزى – حيث تتكون الوحدة السياسية فيها من مجموعة الأقارب الذين يتركزون فى وحدة إقليمية واحدة ، ويقوم أكبر الأعضاء فى تلك الجماعات السياسية بالوظائف القضائية التى تتعلق بتسوية المنازعات التى تقوم بين أعضائها عن طريق تطبيق قواعد العرف المنظمة للسلوك والمناشط فى الجماعة. ولكن هذه المجتمعات ذاتها تنضوى فى مناسبات اجتماعية أو دينية فى وحدات أكبر بحيث

يخضع الأعضاء الذين ينتمون فى الأصل إلى جماعات سياسية متمايزة لسلطة واحدة، ما كانت قبل تلك المناسبات الاجتماعية تستطيع أن تخضع تلك الجماعات السياسية لسيطرتها. وهذا يعنى بقول آخر أن تلك المناسبات الاجتماعية أو الدينية تخلق وحدة سياسية كبرى مؤقتة تتعدى الحدود الإقليمية للجماعات السياسية الصغرى، كما يعنى أن كل جماعة من تلك الجماعات السياسية الصغرى المتمايزة يمكن أن تكون عضواً فى وحدات سياسية أكبر تختلف باختلاف تلك المناسبات الاجتماعية (٢).

كذلك فقد انتهى شابيرا فى مقارنته بين أربع من المجتمعات الإفريقية إلى أنه على الرغم من تمتع كل وحدة سياسية فى تلك المجتمعات الأربع بإقليم خاص تملك وحدها حق استغلاله – وتمنع هذا الحق عن الغرباء إلا بإذن خاص من رئيس الإقليم – فإنه لا يمكن القول بأن الجماعة السياسية تقوم فقط على أسس إقليمية، وذلك لأن الحدود الإقليمية قد تضم جماعات سياسية متمايزة دون أن تتميز تلك الجماعات السياسية بالتمركز الإقليمى أو تعرف بينها حدوداً إقليمية متمايزة داخل الوحدة الإقليمية الكبرى. وتتضح تلك الصورة خلال دراسة الوحدة السياسية القبلية فى بادية الكويت ، فعلى الرغم من وجود التمايز الواضح بين الجماعات السياسية القبلية التى تقوم على أساس من الوحدة الثأرية، فإن تلك الوحدات أو الجماعات السياسية لا تتمتع بالتمركز الإقليمى فى منطقة تميزها عن الجماعات السياسية التى توجد فى نفس الوحدة الاقليمية الكبرى للدولة .

كذلك فإن الوحدة القرابية لا تستطيع أن تقوم وحدها كأساس للوحدة السياسية، وذلك لأنه غالباً ما لا يستطيع الباحث الأنثروبولوجى أن يتتبع بالتفصيل علاقات القرابة الحقيقية والمتخيلة التى تربط بين جميع أعضاء الوحدة السياسية . كذلك فإن مصطلحات القرابة التصنيفية لا تستطيع أن تقدم الحل لهذه المشكلة لما يحيط مظاهر وطرق الانتماء القرابى بين أعضاء الوحدة السياسية من التعقيد والتداخل، فإذا نظرنا مثلا إلى الوحدة السياسية القبلية فى بادية الكويت، نجد أنه حقيقة – وكما سيرد بالتفصيل – تحدد تلك الوحدة السياسية الثأرية بحدود قرابية، حيث يقوم البعد القرابى أو البعد الجينيولوجى كعامل محدد لمدى امتداد تلك الوحدة الثأرية. ولكنا لا نجد كل أعضاء تلك الوحدات السياسية الثأرية ينحدرون حقيقة عن جد

حقيقى أن متخيل واحد .. لأن هناك طرقاً متعددة للانضمام السياسى، وهى تؤدى إلى اشتراك أشخاص فى عضوية الجماعة السياسية أو الثأرية دون أن تربطهم روابط القرابة العاصبة - التى تعتبر الأساس الصورى فى تحديد مدى تلك الوحدة - ببقية الأعضاء ، بل أنهم قد ينتمون إلى جماعات عرقية ويحتلون مراتب اجتماعية تقليدية مختلفة عن المرتبة التى يحتلها أعضاء تلك الوحدة السياسية الثأرية .

وقد انتهى شابيرا إلى صعوبة النظر إلى الوحدة أو الجماعة السياسية فى حدود الوحدة الثقافية ، وذلك لأنه قد تقع أكثر من جماعة ثقافية واحدة تحت سلطة سياسية واحدة . كذلك فإنه كثيراً ما تضم الوحدة السياسية القبلية أكثر من وحدة ثقافية ذات لغات مختلفة . وهذا هو الوضع فى المجتمع الكويتى فيما قبل للتغير وبعده - فالوحدة السياسية والادارية التقليدية فى فيلكا كانت تضم الذين يتكلمون العربية والفارسية وغيرها من لهجات البلوش (٣) .

وهكذا يمكن القول إذن بأن العوامل الإقليمية والقرابية والثقافية واللغوية لا تصلح وحدها لتحديد الجماعة السياسية - وتمييزها عن الجماعات الأخرى من نفس النوع أو الدرجة - وهو ما يفرض البحث عن عوامل أخرى تستند أصلاً إلى طبيعة العلاقات والعمليات السياسية ذاتها . وقد خلص شابيرا فى مقارنته إلى أنه يمكن الاعتماد على مدى استقلال الجماعة السياسية عن الخضوع لأية سلطة خارجية - وقدرتها على تنظيم التعاون المتبادل بين أعضائها ووحداتها - كعاملين مميزين لها عن الجماعات الاجتماعية الأخرى (٤) .

ولقد تمثلت الوحدة السياسية الكبرى فى المجتمع الكويتى التقليدى بناء على هذا التحديد فى « الامارة» بحدودها الاقليمية الواضحة بالمجتمعات أو الجماعات أو الجماعات السياسية الأخرى المجاورة. وكانت سلطة الشيخ أو الأمير هى السلطة المركزية العليا التى تفرض عن طريق القسر القرارات التى يصدرها فيما يتعلق بتنظيم التعاون داخل الحدود الاقليمية. وفى هذا كان الشيخ أو الأمير يتمتع بالاستقلال عن أية سلطة خارجية، مع الأخذ فى الاعتبار بأن وجود الدولة أو الوحدة السياسية الحديثة لا يقوم فى فراغ - وإنما هى تدخل بطريقة أو بأخرى فى نسق التفاعل الدولى، وتتأثر بتيارات السياسة الدولية - كما أن العملية السياسية

تفترض فى ذاتها استمرار التفاعل والتأثر بالحركات السياسية الداخلية التى تقوم بها دائماً جماعات من داخل المجتمع الكلى تسعى للوصول إلى مركز السلطة أو الحكم.

ولقد كان النسق الاجتماعى الكلى فى الكويت دائماً فيما قبل التغير وبعده - نسقا تعددياً، فلقد كانت الوحدة السياسية الكبرى للدولة تقيم فى داخلها وحدات سياسية تقليدية متمايزة تتمثل فى الوحدات القبلية التى ينظم العرف القبلى شئونها وعلاقاتها بعضها ببعض، والتى تفضل الاعتماد على ذلك العرف فى تسوية منازعاتها وتنظيم التعاون فيما بينها دون الالتزام أحياناً بالقوانين العامة التى تصدرها السلطة المركزية للدولة التى تقيم تلك الجماعات القبلية فى داخلها. والأسس التى تقوم عليها تلك الوحدات السياسية القبلية تتمثل أيضاً فى وجود ذلك العرف القبلى الذى ينظم علاقات التعاون فيما بينها، وفى افتقارها إلى الخضوع لأية سلطة مركزية تتعدى السلطة التى يتمتع بها رئيس أو زمير القبيلة - وهى الوحدة القبلية الكبرى بالنسبة لأعضائها . وفى هذا كانت القبيلة تتمتع بالاستقلال ولا يخضع أعضاؤها لأية سلطة خارجية، وهذا كله فى نفس الوقت الذى يفرض فيه التعاون على أعضائها جميعاً للدفاع عن المصالح المشتركة أو الخاصة بأى منهم .

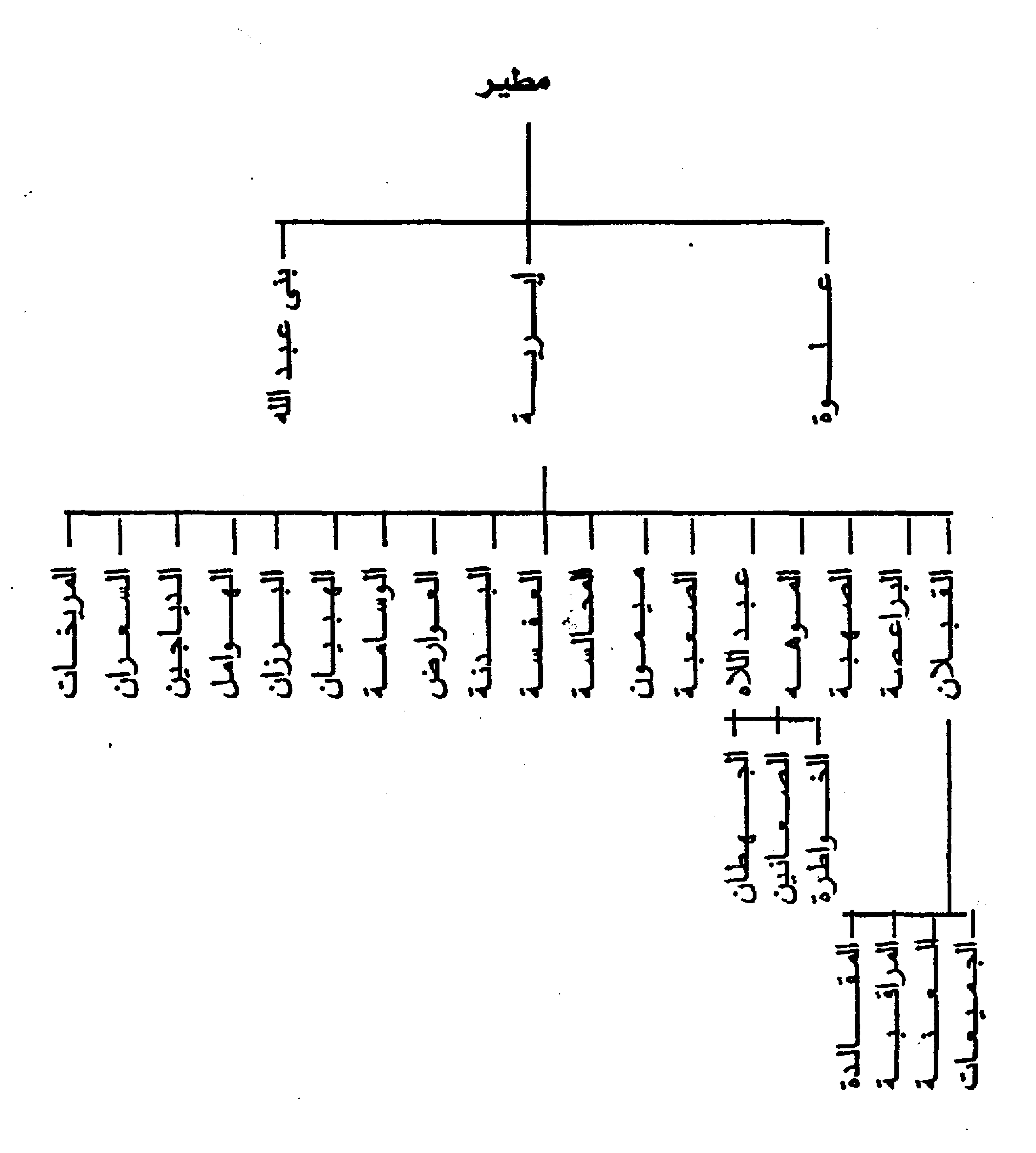
ولقد كانت الوحدة السياسية الثأرية فى البادية بالكويت تضم جميع الأقارب العاصبين أو أبناء العمومية بدرجاتها التى تتسع لتشمل أعضاء الوحدة القبلية الكبرى فى تلك البادية، وهى القبيلة التى تنقسم إلى عدد من «البدايد» التى تنقسم «البديدة» منها إلى عدد من « الأفخاذ» وينقسم الواحد منها إلى عدد من الوحدات الثأرية النواة. والوحدة الثأرية النواة فى بادية الكويت عبارة عن وحدة قرابية عاصبة عمقها الجينيولوجى خمسة أجيال حقيقية على الأكثر . والوحدة الثأرية هى جماعة يشترك أعضاؤها جميعاً فى تحمل مسئولية الأفعال التى تصدر عن أى عضو من أعضائها ،وبخاصة فيما يتعلق بدفع دية القتيل والتعويضات التى تدفع فى تسوية المنازعات الأخرى مع الوحدات من نفس الدرجة، وهى تسمى مثلا بالعمار فى بعض المجتمعات القبلية العربية العربية الأخرى مثل مجتمع أولاد على بالصحراء الغربية من مصر . وتحدد « عوايد » ذلك المجتمع مظاهر الاشتراك فى المسئولية والحقوق المتبادلة بين أعضاء الوحدة الثأرية فتنص على أن «العمير» -

أى عضو تلك الوحدة الثأرية - يدفع مع عميره فى جميع ديات الجراحة الحادثة فى غير عميره وكذلك جميع دية القتل مع عميره، ويزكيه - أى يحلف على براءته - عند حاجته له بالتزكية . وإذا تأخر عن التزكية يكون ملزماً بدفع ما لزم العائلة بسبب تأخيرة إلا أن يورى سببا مقنعاً أو بينة - أى دليلا على إدانة عميره - يبديها ويظهر صدقها للعائلة بشواهد قاطعة فيكون له الحق فى هذه للحالة فى عدم التركية ، وعلى العمير تجنب مخالطة ومجالسة عدو عميرة إلا « عاقلة» - زعيم - الفريق إذا كان ساعياً فى الصلح وفاتحاً لباب الخير بين عائلته وعدوانهم - أعدائهم - فتجوز له المخالطة وذلك مطلوب من كل عاقلة . والوحدة الثأرية تتعدى كل حدود التمايز التى تفصل بين الأصول العرقية والقرابية والثقافية المتمايزة التى تنتمى إليها وحداتها المتمايزة، فالوحدة الثأرية فى مجتمع أولاد على مثلاً تضم الوحدات القرابية التى تعرف « بالسعادى» وهم من أصول عربية، كما تضم « المرابطين» الذين يظن أنهم يرجعون إلى أصول بربرية، كما تضم الفلاحين من أبناء وادى النيل الذين ينضمون إلى تلك الوحدات الثأرية فى البادية لأسباب متنوعة، وتحتل كل جماعة من تلك الجماعات مرتبة متميزة فى نسق التفاضل الاجتماعى التقليدى.

وكذلك فلقد كانت الوحدة الثأرية فى بادية الكويت تضم الجماعات من الوحدات القبلية المنسوبة أو الأصيلة كما تضم جماعات «الصلب» والعبيد من الأصول العرقية المختلفة. وقد اختلفت مراتب كل من تلك الجماعات فى نسق التفاضل فى المجتمع الكويتى التقليدى . والوحدة الثأرية بهذا تعكس الخصائص المحددة للوحدة السياسية أو الجماعة السياسية الانقسامية طبقاً للتعريف الأنثروبولوجى للكلمة - وهو ما يتضح فى الشكل التالى لتحديد مظاهر الانقسام بين الوحدات الثأرية المتمايزة فى قبيلة مطير .

وهم يطلقون على تلك الوحدة اسم « قضابة الجنبية» أو « قضابة العصا» أو « مساكة العصا» ولهم فى ذلك تشبيه بعدد الأصابع الخمسة لليد الواحدة التى تقبض على عصا . وكلما تخلى إصبع من الأصابع كلما ضعفت قبضة اليد ككل على العصا. وفى هذا تعبير عن أنه كلما بعدت المسافة القرابية بين أبناء العمومة فى الوحدة القرابية كلما ضعفت قوتها الثأرية أو السياسية، وبالتالى تباعدت المسئولية

الانقسام الثأري في قبيلة مطير



المباشرة والالتزام بالأخذ بالثأر والتعرض لدفعه حتى تتباعد المسافة القرابية الحقيقية بين أعضاء تلك الوحدة لتصل إلى أبعد من خمسة أجيال فتنهار تلك المسئولية – ويعبر عن ذلك بسقوط العصا من اليد إذا تخلت الأصابع الخمسة جميعاً عن الامساك بها .

ونجد أن تحديد المسئولية الجمعية فى خمسة هو أمر فيما يبدو أنه استقرت عليه كثرة من العشائر البدوية العربية . فقد ذكر هذا كل من كتبوا عن عشائر الكويت والجزيرة العربية مثل ديكسون فى كتابة عن عرب الصحراء ونعوم شقير فى كتابة عن عرب سيناء ، حيث يقال أنه إذا وقعت حادثة قتل فى البادية فأهل القتيل الأقربون من الأب والجد فصاعداً إلى الدرجة الخامسة – ومن الابن وابن الأخ والعم وابن العم فنازلا حتى الدرجة الخامسة – يطاردون القاتل وأهله الأقربين إلى الدرجة الخامسة – صاعداً أو نازلا – طالبا للثأر (٥) .

وغالباً ما نجد أن أعضاء الوحدات الثأرية أو الوحدات السياسية فى المجتمعات الانقسامية يضفون على العلاقات السياسية التى تربط بينهم نوعاً من الأخوة التى تصدر عن وحدة الدم المشترك الذى يوحد بينهم . ولعل مجتمع أولاد على فى الصحراء الغربية من مصر يقدم لنا هنا أيضاً مصطلحاً يعبر عن مدى التضامن والتساند بين الجانب القرابى والجانب السياسى للوحدة الثأرية، فهم يعبرون عن العلاقة التى تربط بين أعضاء تلك الوحدة السياسية الثأرية بكلمة « العمار» أو « عمير الدم» – وهى كلمة تعبر عن الوحدة القرابية القائمة على الاشتراك فى الدم – وهى وحدة ليست حقيقية لاختلاف الأصول العرقية والثقافية التى ينتمى إليها أعضاء تلك الوحدة السياسية الثأرية .

أما فى حالة ما أن يقع القتل داخل الوحدة الثأرية النواة أو « مساكة لنصاب» – أو يقع فى داخل الوحدات الأكبر من القبيلة مثل الأفخاذ أو البدايد فإن مدى الوحدة الثأرية أو الوحدة السياسية يتحدد أيضاً عن طريق المسافة القرابية الحقيقية التى تفصل بين القاتل والقتيل. وتقاس هذه المسافة كذلك بعدد الأجداد الحقيقيين الذين ينحدر عنهم كل من القاتل والقتيل، فالوحدة الثأرية النواة أو مساكة النصاب قد ينقسمون ليكونوا وحدتين سياسيتين متمايزتين إذا حدثت واقعة القتل فيما بينهم.

وتنقسم تلك الوحدة الثأرية للنواة إلى عدد من البيوت أو «الحشر» – وهى الوحدات القرابية والاقتصادية التى يعيش أعضاؤها جميعاً بمصادر اقتصادية مشتركة – تعود عليهم بعائد مشترك . وقد تضم تلك الوحدة أعضاء من غير أفراد الأسرة الأولية كزوج البنت مثلا، فى حين أن الآخرين اللذين يعيش كل منهم فى معيشة خاصة ويكون وحدة اقتصادية مستقلة ويسكن فى مسكن مستقل ينظر إلى بيته باعتباره وحدة أو حشرة مستقلة، هذا فى الوقت الذى قد يشترك فيه الأولاد المتزوجون فى استغلال منطقة أو قطعة أرض زراعية مشتركة مع وجود الأب أو تحت رئاسة الأخ الأكبر ويسكنون معاً فى بيت واحد أو عدة بيوت متجاورة فيكونون جميعاً مهما تعددوا وحدة واحدة من تلك الحشر التى تكون الواحدة منها أساس عملية الاشتراك فى مسئولية القتيل.

وتمتد المسئولية فى الوحدات القبلية فى بادية الكويت لتشمل جميع أعضاء الوحدة القرابية التى ينتمى إليها المتنازعون، فعندما تقع حادثة القتل لا يصبح القاتل وحده مسئولاً أو هدفا للثأر أو انتقام أهل القتيل بل تمتد المسئولية لتشمل أعضاء الوحدة القرابية الثأرية النواة التى ينتمى إليها القاتل، وبالمثل فإن مسئولية الأخذ بالثأر لدم القتيل لا تقع على ابنه أو وريثه الشرعى وحده، وإنما هى تمتد لتشمل أيضا جميع أعضاء تلك الوحدة القرابية الثأرية النواة، وأبسط تعبير لهذا الامتداد فى المسئولية يتمثل فى الاشتراك فى دفع الدية بين جميع أعضاء تلك الوحدة ، بمعنى أن كل بيت أو « حشرة» من البيوت أو «الحشر» يلتزم بدفع نصيب معين من قيمة الدية، أو هو يشارك فيها بنصيب حسب المركز الاقتصادى والسياسى الذى يحتله فى القبيلة.

و « مساكة النصاب» هم فقط الذين يلتزمون إجبارياً بدفع الدية، وهم جميعاً وحدهم معرضون للأخذ بالثأر من «السمين» منهم، ومع أنه يفضل أن يقتل القاتل نفسه، إلا أن الوحدة الثأرية التى ينتمى إليها القاتل – وهى لا تأخذ بثأرها من ضعيف أو فقير حتى لا يعاب عليها من القبائل الأخرى بأنها « ماقضت الدين» أى أن الشخص الضعيف الذى ثأروا لقتيلهم منه لا يقضى الديه – ترى مع ذلك ان مسئولية المشاركة فى قيمة الدية تمتد لتشمل كل أعضاء الوحدة القبلية الكبرى الذين يشترك كل منهم بقدر استطاعته دون إجبار، ودائماً ما يكون هناك تنافس

على الدفع والمشاركة لما يعود على من يدفع ويشارك من رفعة منزلة وشهرة بين أعضاء القبيلة .

وهذا يعنى بقول آخر أنه على الرغم من قيام الالتزام السياسي بين أعضاء الوحدات القبلية المتمايزة متمثلا فى الاشتراك فى دفع دية القتيل إلا أن هذا الالتزام الذى يفرضه مبدأ امتداد المسئولية لا يأخذ الشكل الصورى المقنن، وإنما يتميز بشئ ن المرونة، فليست هناك فئات محددة تقوم بدفعها كل الوحدات القرابية أو الاقتصادية أو «الحشر» التى تنقسم إليها الوحدة الثأرية، ولكن كل وحدة من تلك الوحدات تشارك بقدر استطاعتها وبقدر حظها من الثراء – وما يرتبط بهذا الثراء فى العادة من مركز تقليدى ممتاز – وهناك من يعفون من المشاركة فى هذا الالتزام أو من تحمل المسئولية مثل الفقراء والنساء.

والخاصية التى تميز الوحدة السياسية القبلية النواة فى بادية الكويت هى خاصية النسبية، فالوحدة التى تتكون من الخمسة ، قد تنقسم إلى وحدتين سياسيتين أو أكثر فى حالة إذا ما وقع القتل فى داخل تلك الوحدة ، حيث الأساس الذى يقوم عليه امتداد الوحدة السياسية هو الانحدار القرابى العاصب والحقيقى، ويحدد البعد القرابى الذى يفصل بين القاتل والقتيل من مدى الوحدتين السياسيتين الثأريتين اللتين تقفان فى موقف الثأر أو النزاع، فإذا كان القاتل والقتيل ينتميان لبعضهما أو يرتبطان بروابط القرابة العاصبة من خلال وحدة الجد الثالث، فإن الوحدة السياسية الثأرية النواة أو الخمسة ينقسمون فى هذه الحالة إلى ثلاثة أقسام ثأرية متمايزة .. القسم الأول يضم أهل القتيل الذين ينتمون إليه بروابط القرابة من أحفاد أحد الأجداد الثوانى أبناء الجد الثالث فى تلك الوحدة – وتعتبر هذه الجماعة عن نفسها باعتبارها الجماعة المقتولة، والقسم الثانى يضم القاتل وجميع أقاربه العاصبين من أحفاد واحد من الأجداد الثوانى أبناء ذلك الجد الثالث – وينظر إلى تلك الجماعة باعتبارها الجماعة القاتلة، والقسم الثالث والأخير يضم أحفاد بقية أولئك الأجداد الثوانى لنفس الأب وهو الجد الثالث – وينظر إلى تلك الجماعة باعتبارها جماعة محايدة ويفرض عليها أن تقف هذا الموقف .

أما فيما يتعلق بالتمايز الإقليمى للوحدات القبلية الكويتية فاننا نجد أن التناظر بين التوزع القرابى والتوزع الإقليمى لا يحدد دائماً من مدى الوحدة الثأرية فى

المجتمعات التى لا تؤلف دولة أو المجتمعات الانقسامية - كما هو الشأن فى المجتمع النويرى مثلا - كما أنه قد لا تتسع الوحدة الثأرية لتشمل كل الجماعات القرابية ذات الأصل المشترك، فالمجتمعات الانقسامية الثلاث التى عرضنا لها بالمقارنة فى دراساتنا لنظم الحكم والادارة فى المجتمعات القلبية الإفريقية - وهى مجتمعات النوير والكبسجيس والشيلوك - كانت تعكس أنماطاً مختلفة للتنظيم الانقسامى - فقد كان النسق الانقسامى للنوير يقوم على تناظر التوزع الإقليمى والتوزع القرابى لبدنات العشيرة المسيطرة فى القبيلة - دون أن يتمركز أعضاء العشيرة جميعاً فى وحدات إقليمية معينة .. بمعنى أن أعضاء الوحدات التى تنقسم إليها العشيرة - البدنات - كانوا يتوزعون طبقاً للظروف الاقتصادية والاجتماعية الأخرى فى عديد من الوحدات الاقليمية القبلية السياسية، ولكن البناء السياسى الانقسامى فى النوير قد قام بلا شك على أساس ذلك التناظر فى التوزع القرابى والاقليمى . وعلى العكس من ذلك البناء نجد القرابى فى الكبسجيس يفقد أهميته فيما يتعلق بعملية الانشقاق والالتحام السياسى فالوحدات القرابية الكبرى التى يمكن أن نتتبع بالتفصيل خطوط الانحدار القرابى لأعضائها - وهى البيوت التى يكون الواحد منها وحدة اكسوجامية - كانت هى الوحدات الثأرية الكبرى فى ذلك المجتمع دون أن تتسع تلك الوحدات الثأرية لتشمل البيوت المتمايزة فى العشيرة الواحدة كوحدة قرابية كبرى. وكذلك فقد كانت الوحدات القرابية الاقليمية النواه فى الشيلوك تتمثل فى الوحدات السكنية التى تتجمع لتكون كفوراً وقرى. وكانت القرية هى الوحدة الاقليمية القرابية الثأرية الكبرى دون أن تنضوى الوحدات القروية فى تنظيم انقسامى يتعداها ليكون منها وحدة ثأرية أكبر على الرغم من امتداد الوحدة القرابية للعشيرة لتشمل البدنات فى القرى المتمايزة (٦) .

ولقد كانت الوحدة القبلية السياسية فى بادية الكويت وحدة قرابية بالمعنى الواسع للكلمة دون أن تكون وحدة اقليمية. فلم تعرف الوحدات القبلية الكويتية المتمايزة فكرة الأرض القبلية أو الوطن القبلى الخاص، حيث لا توجد فى داخل الحدود الاقليمية والسياسية لدولة الكويت حدود تقليدية لمناطق الاقامة أو ممارسة النشاط الاقتصادى التقليدى سواء فى الرعى أو الزراعة أو الصيد تلتزم بها جميع تلك الوحدات المتمايزة، ولكن لكل وحدة منها الحق فى أن تقيم حيث تشاء فى

داخل الوطن – أو الوحدة السياسية الكلية التى تكون الدولة – ولكل عضو من أعضاء تلك الوحدات أن « يضع يده» أو يستغل « دار ما دار العلق أو الشعيب» – أو منطقة الرعى التى تحيط العصا التى يثبتها الراعى فى الأرض ويعلق عليها «البشت» أو أية علامة خاصة – وهى منطقة الرعى التى ينزل فيها بحيواناته وبيته ، وذلك بشرط ألا يكون أحد قبله قد وضع يده على نفس تلك المنطقة ولم يتركها إلى غيرها، كما أن وجود البيت فى المنطقة يحرم على الآخرين الاقتراب منها، ويفرض الابتعاد بالقدر المناسب احتراماً للبيت وتحديداً لمناطق وضع اليد أو الاستغلال .

وكان مجرد وضع « العلق» وهو بشت الرجل علقاً على عصا مثبتة فى الأرض يعنى حجز صاحب « البشت» المنطقة – ويفرض ضرورة احترام هذا الحجز من الرعاة الاخرين – لأن الرجل يترك أغنامه ويتجول فى الصحراء سعياً للحصول على مكان أفضل أو مكان جديد بعد أن تستهلك أغنامه كل العشب فى المنطقة التى ينزل فيها، وعندما يعثر على المكان المناسب يترك «بشته» معلقاً بتلك الصورة ليعود وبيته وأغنامه وينزل فى تلك المنطقة الجديدة. أما إذا حاول أحد الرعاة أن يشارك فى منطقة للرعى يستغلها «راعى» آخر فعلاً، فعليه أن يستأذن فى ذلك إلا إذا أعتمد على قوته الذاتية فى طرد الراعى الأصلى والاستئثار بالمنطقة مما كان ينشأ عنه الكثير من المنازعات التى تمتد لتشمل الوحدات القرابية والقبلية.

وهكذا يمكن القول بأن الوحدة السياسية للجماعات القبلية فى المجتمع الكويتى التقليدى لم تتخذ صورة التجمعات الانقسامية التى يتناظر فيها التوزع القرابى والتوزع الاقليمى – كما هو الشأن فى التجمعات القبلية بالمناطق العربية الأخرى مثل ليبيا – حيث نجد أنه على الرغم من المبدأ السائد فى المجتمع الليبى من أن الأرض ملك الدولة التى تمنح حق الانتفاع بها فحسب ، إلا أن هذا المبدأ العام لم يمنع تلك الوحدات القبلية من أن ترتبط كل قبيلة منها بمنطقة معينة تعتبرها وطناً لها – بمعنى أن تنقسم أرض القبيلة إلى أقسام اقليمية يرتبط بكل قسم منها فرع من فروع القبيلة يكون له دون غيره الحق فى استغلال موارد المياه فيه – وزراعة أرضه والاستفادة بمراعيه والدفاع عنه ضد الجماعات الأخرى – حيث يعتبر هذا التنظيم من الأسس الجوهرية التى يقوم عليها البناء القبلى هناك (٧) .

وهناك أمثلة أخرى فى المجتمعات القبلية العربية ففى مجتمع أولاد على مثلا لا تجد أى نوع من التمركز الاقليمى لتلك الوحدات الانقسامية، فالمنطقة الاقليمية الواحدة تسكنها أسر تنتمى إلى عائلات أو قبائل مختلفة، ويتشتت أعضاء العائلة الواحدة عبر الصحراء – المصرية والليبية – وإن كانت هناك مناطق اقليمية تعرف باسم العائلات التى تضع يدها عليها، حيث لا توجد ملكية للأرض فى الصحراء الغربية من مصر – وهى الموطن القبلى لذلك المجتمع – ولكن فقط توجد نظم للاستغلال بوضع اليد، فإن أعضاء هذه العائلات نادراً ما يتمركزون فى هذه المنطقة، وان كان موسم سقوط الامطار يكون فرصة لعودة المهاجرين من مراعى أغنامهم فى وادى النيل أو العمل النقدى فى ليبيا ، أو الاشتغال بالتجارة فى الأسواق إلى أرض الحوز أو الأرض القبلية للعائلة لزراعة الشعير.

ولقد كانت الأرض فى الكويت ملكاً للدولة أو الشيوخ الذين يملكون إعطاء حقوق الاستغلال، ولكن إعطاء تلك الحقوق لم يقم على أسس قبلية بحيث تنقسم وتتوارث من داخلها مناطق الاستغلال خلال عمليات الانشقاق القبلى ؛ ولكن فقد كان منح هذه الحقوق يقوم على أسس فردية عن طريق الهبة أو التعاقد فى صورة مشاركة فى الاستغلال.

وإلى جانب هذا كله فقد فرضت الأوضاع الاجتماعية فى الكويت – وبخاصة فى المناطق الحضرية – على تلك الجماعات القبلية أن تغلب الأصل المكانى فى الكويت على الأصول القرابية التقليدية التى تتوزع عليها الوحدات القبلية الصغرى باعتبار أن التواجد فى الكويت يقيم التزامات تتعدى حدود التمايز القبلى الانقسامى التقليدى – الذى يحكم هذه الوحدات القبلية فى أوطانها الأصلية بالسعودية مثلا – وذلك لشدة تنوع وتشتت أعضاء تلك الوحدات القبلية من المقيمين فى الكويت والذين جاءت بهم الهجرة فى محاولة الاستفادة من الموارد الاقتصادية .

والواقع ان تغليب الأصل المكانى على الأصل القرابى ظاهرة لها ما يماثلها فى المجتمعات العربية التى تمر بنفس الظروف الاقتصادية والسكانية التى تعيشها الكويت . فالقبائل الحضرية فى ليبيا مثلا تغلب أيضاً هذا الأصل المكانى على أصولها القرابية أو السلالية إلى حد أنها قد تسقط أو تغفل عامل القرابة العاصبة فى كثير من الأحيان ، وذلك فى الحالات التى تتطلب اتحاد مجموعة قبلية تنتمى إلى

أصل مكانى معين ضد مجموعة أخرى تنتمى إلى مكان آخر - كأن تألف قبائل مصراته مثلا فى حلف ضد قبائل أزليطن - الأمر الذى لا نجد له مثيلا فى التنظيم القبلى التقليدى السائد فى البادية ، حيث يتم الائتلاف على أساس روابط القرابة العاصبة فتتخذ العبيدات مثلا ضد البراعصة ويكون من العبيدات والبراعصة مجموعة قبلية ترتبط بروابط الدم والقرابة العاصبة، وينتسب جميع أفرادها إلى سلف واحد هو الذى سميت بكل تفرعاتها باسمه (٨).

وإن كانت الوحدات القبلية فى بادية الكويت لم تعرف وحدة الاقليم أو فكرة السيادة للقبلية فى منطقة اقليمية محددة - أو بقول آخر على الرغم من أن التنظيم القبلى فى المجتمع الكويتى التقليدى لم يقم على أساس التناظر بين التوزع الاقليمى والتوزع القبلى للوحدات السياسية المتمايزة التى عاشت فى البادية فى مرحلة ما قبل التغير - فقد كان هناك نوع من التمركز الفصلى فى محلات الاقامة تفرضه الظروف الإيكولوجية، حيث كانت مثلا الوحدات القبلية من مطير والرشايدة توجد فى مناطق جليب الشيوخ والعضيلية والفروانية وخيطان - كما توجد قبائل الشمر فى الجهراء والدبابيس فى الفحاحيل - وذلك بالقرب من جلبان الماء التى تنتمى إليها - ولكن هذا المبدأ ذاته - ونتيجة لتعدد الجلبان التى تنتمى إلى الوحدة القبلية الواحدة - قد عمل على أن تتعدد محلات التمركز الفصلى للوحدات القبلية كما تعددت الوحدات القبلية فى المنطقة الواحدة فالوحدات القبلية، نم مطير وعتيبة وبنى رشيد كانت تتمركز فى منطقة خيطان، كما توجد عائلة العيار من قبيلة العنزة وعائلة الحجرف من العجمان وعائلة اللافى من شمر وعائلة الوسمى من مطير وعائلة الدهامشة من العنزة فى منطقة الجهرة - هذا فى نفس الوقت الذى ينتشر فيه أعضاء الوحدة القبلية الواحدة - كما سبقت الإشارة مثل انتشار مطير والرشايدة فى جليب الشيوخ والعضيلية والفروانية ، وكما ينتشر العوازم فى السالمية والشعيبة فى أكثر من منطقة متمايزة .

أما بالنسبة للجماعات القبلية من أهل الحضر فى المجتمع الكويتى التقليدى فقد كان الكويتيون يفرقون بين أهل الحضر وأهل البادية بناء على نوع المسكن، فالبدو هم فقط الذين يسكنون بيوت الشعر أو الخيام المتنقلة فى الصحراء، والحضر هم الذين يستقرون فى مبانى من الطين أو الخشب أو الصفيح أو غيرها . وباختصار فقد

كان عامل الاقامة والمعيشة الدائمة فى منطقة محددة وفى بيت ثابت هو العامل المحدد فى التفرقة بين أهل البادية وأهل الحضر. وبالنسبة لهؤلاء الحضر فلم يكونوا يعرفون أية التزامات مشتركة ومعقدة فيما يتعلق بمسئولية دم القتيل، ولا يقوم بين أعضائها بالتالى نوع من الوحدة السياسية التى تعبر عن امتداد تلك المسئولية .

وقد يحدث أن يشترك أهل « الديرة» فى دفع دية القتيل إذا كان القاتل أحد أبنائها، ولكن ذلك الاشتراك يقوم على أسس المساعدة غير المفروضة أو المقننة أو يأخذ صورة المفازعة التقليدية التى تقوم بين الجيران، وهى تتعدى أحيانا حدود الديرة أو الوحدة الاقليمية أو الادارية التى ينتمى إليها المتنازعون. وبخاصة الجانى الذى تثبت مسئوليته. ومثال ذلك أنه قد تفشل إحدى العائلات فى فيلكا أو خيطان فى أن تجمع الدية التى تفرض على عضو من أعضائها فتذهب فى طلب المساعدة من الأقارب وغيرهم من الجيران فى نفس المنطقة أو من أهالى المناطق الاخرى، بل أنهم قد يطلبون تلك المساعدة من المصلين فى أحد المساجد أو المجتمعين فى أحد الأسواق، وقد يطلبون تلك المساعدة من الحكومة ذاتها . ولا تعبر المناشط الاجتماعية المختلفة التى يتمايز فيها سكان الحضر بناء على الانتماء الاقليمى أو محل السكنى مثل أهل الشرق وأهل القبلة فى الكويت ، وأهل الجنوب فى فيلكا حين ينتظمون فى خطوط وحلقات الرقص المعروفة « بالعرضة» فى الأعياد بناء على هذا التمايز ، الذى لا يعبر إطلاقاً عن أية التزامات سياسية أو اقتصادية (٩) .

والسلطة القبلية ممثلة فى شخص أمير القبيلة أو الوحدة القبلية المتميزة، وهو الشخص الذى يقوم بإدارة كل المناشط السياسية فى الجماعة، مثلا فيما يتعلق بتسوية حالات المنازعات التى تقوم بين أعضاء نفس الوحدة القبلية ككل، أو فى نزاعها مع وحدات أخرى فى نفس الدرجة تعضيدا لعضو معين أو لوحدة صغيرة معينة من وحداتها القرابية – كما فى حالات الثأر مثلا – هذه السلطة تقوم على عامل الوراثة فى الغالب. وتعمل الوراثة على استمرار تلك السلطة فى أبناء عائلة معينة أو وحدة قرابية من الوحدات التى تنقسم إليها الوحدة القبلية ، وإن كان عامل الوراثة يتأثر بعوامل أخرى مثل الثروة والسن والشهرة، وهى عوامل تتدخل فى التفضيل بين شخص وآخر فى نفس تلك العائلة التى تتولى مركز الزعامة والسلطة فى الوحدة القبلية الكلية.

ويلعب أمير القبيلة دوراً بارزاً فى حياتها السياسية ، فهو يمثل القبيلة – أو الوحدة القبلية السياسية الثأرية – فى علاقاتها بالوحدات المتماثلة من نفس الدرجة. وغالباً ما يكون التفاوض فى تسوية المنازعات القبلية بين أمراء القبائل أو الزعماء الممثلين للوحدات المتنازعة، حيث يصدر هؤلاء القرارات الواجبة التنفيذ من الجوانب المختلفة فى موقف النزاع . وهذه الوظيفة السياسية للأمير تجعله فى النهاية مصدراً للقرارات الملزمة لأعضاء الوحدة التى يرأسها. وقد تمتع أمير القبيلة فى المجتمع الكويتى التقليدى بسلطه القسر التى يفرض عن طريقها مثل تلك القرارات التى يصدرها مستنداً فى ذلك أيضاً إلى قوة الرأى العام فى الجماعة القبلية.

ولكن ذلك التفويض الذى تمتع به الزعماء لقبليون فى المجتمع الكويتى التقليدى لم يكن يستند إلى وجود أنساق من التقنينات التى تقسر تلك الجماعات القبلية البدوية على الخضوع لها، فقد كان العرف القبلى – كما هو الوضع فى المجتمعات القبلية الانقسامية بوجه عام – ينظم أساليب الترضية أكثر من عنايته بالعقاب، وهو ما يبدو بصورة واضحة فيما يتعلق بواقعة القتل على وجه الخصوص.

وحيث من المعروف أن الجزاءات المقررة للقتل فى الشرع الإسلامى تختلف تبعاً لما إذا كان القتل عمداً أم غير عمد ، فالقتل العمد جزاؤه القصاص من القاتل ، ولو لى الدم أن يعفو عن القاتل فيتخلى عن القصاص مقابل الحصول على الدية أو حتى دونها . أما القتل غير العمد فجزاؤه تحرير رقبة مؤمنة على سبيل الكفارة ودية مسلمة إلى أهل القتيل . وينصب القصاص فى الشرع الاسلامى على القاتل وحده – أيا كان وضع القتيل الاجتماعى أو سنه – فليس من الجائز فى الاسلام الانتقام دون تمييز من القاتل أو أحد أقاربه . وإذا عدل ولى الدم عن القصاص إلى الدية فعلى القاتل دفع الدية بمفرده ، على خلاف دية الخطأ حيث يساهم فى دفعها القاتل وأفراد عائلته . ودية القتل فى الشرع الاسلامى هى مائة من الأبل – أو ما يعادلها – تختلف أسنانها تبعاً لكون القتل عمداً أو خطأ. وقد ذهب جمهور الفقهاء إلى أن دية المرأة على النصف من دية الرجل، وشذ بعضهم فذهب إلى أن دية المرأة مساوية لدية الرجل (١٠).

ولكن هناك من العوامل الاجتماعية ما يجعل من الثأر أو الدية ضرورة تستتبعها واقعة القتل بين الجماعات القبلية المتمايزة - فالقتل يعنى فى النهاية إضعاف القوة الحربية والانتاجية للجماعة التى ينتمى إليها القتيل - أو بقول أخر يؤدى إلى اختلال التوازن النسبى القائم إليها القتيل بين الوحدات القبلية المتمايزة - فضلا عن كونه إهداراً لكرامة تلك الجماعة الموتورة أمام الوحدات القبلية الأخرى. وهكذا يصبح الثأر أو تصبح الدية وسيلتين سلبيتين لاعادة ذلك التوازن - ففى الثأر إنقاص للقوة الحربية للجماعة التى ينتمى إليها القاتل بنفس الدرجة، وفى دفع الدية أنقاص لمصادر انتاجها - ما دام من غير الممكن اتخاذ الوسيلة الايجابية لاعادة ذلك التوازن مرة أخرى عن طريق إحياء القتيل . ولكن الجماعات القبلية ترى فى الثأر الوسيلة المثالية لتسوية المنازعات التى تقوم بسبب واقعة القتل - أو لتسوية عداوات الدم - لما فى الثأر من ارتباط برد الاعتبار للجماعة الموتورة وبخاصة إذا كان الثأر من القاتل نفسه أو من شخص يحتل مرتبة اجتماعية ممتازة فى الوحدة القبلية التى ينتمى اليها - ولما تراه فى قبول الدية من استبدال للدم بالمال - ولكنها فى نفس الوقت تحرص على حقن الدماء لما فى الثأر من مزيد لإهدار دماء الوحدة القبلية الكبرى التى تنتمى إليها كل من الجماعتين - للقاتلة والمقتولة - وبخاصة إذا قصرت المسافة القرابية والقبلية التى تفصل بين هاتين الجماعتين .

وتتخذ الجماعات القبلية وسائل متنوعة بين هذه الدوافع المتضاربة والمتناقضة والمتصارعة - التى تحبذ الثأر والتى تبغى حقن الدماء وقبول الدية - وفى الغالب ما يكون ذلك من وظائف التنظيمات الدينية التى يقوم زعماؤها بدور أساسى فى تسوية عداوات الدم مثل الدور الذى يقوم به الزعيم ذو جلد الفهد فى مجتمع النوير والدور الذى يقوم به المرابطون فى مجتمع أولاد على بالصحراء الغربية فى مصر. وهناك نظم قبلية تساعد هؤلاء الزعماء الدينيين على القيام بهذا الدور تعرف بنظم «الدخالة» أو « النزالة» - كما هو الشأن فى المجتمع الكويتى ومجتمع أولاد على على التوالى - وهى تهدف إلى توفير فسحة من الوقت حتى تهدأ الثورة ، وتبرد الدماء ، يمكن أثناءها الوصول بعداوات الدم إلى تسوية سلمية تحقق التوازن وتبقى على الكرامة وترد الاعتبار .

والوحدات القبلية التى تقبل « الدخالة» فى بادية الكويت تنقسم إلى فئتين الفئة الأولى : وتضم القبائل المعروفة مثل – العجمان والظفير والدواسر والعنزة وقحطان والسبيع وغيرهم – وهم يقبلون دخالة القاتل والخمسة الذين ينتمى إليها لمدة ثلاثة أيام فقط. وتعرف تلك بالدخالة القصيرة أو « المهربات» – وهى فترة زمنية محددة تعمل فيها الوحدة الثأرية المدخول عليها على تهريب القاتل والوحدة الثأرية الداخلة معه لتنجو من الثأر ، وحتى تستطيع تلك الوحدة أن تجد أحد الوحدات الثأرية من «مطير» أو « عتيبة» لتدخل عليها مرة أخرى فيما يعرف « بالدخالة الطويلة» – التى تمتد إلى عام كامل يكون فيها الداخلون فى مأمن من الثأر – وتكون مطير وعتيبة الفئة الثانية من الفئات القبلية التى تقبل الدخالة .

وفى كل من الدخالة القصيرة – أو دخالة المهربات – والدخالة الطويلة فإنه يجب على الوحدات الثأرية المدخول عليها أن تسارع بالاتصال بالوحدة الثأرية التى ينتمى إليها القتيل لتخبرها بالدخالة . وانه قد صار القاتل والخمسة الذين ينتمى إليهم « بوجههم» أو انه صار « دخيلهم» وأن من يمسه بقطرة ماء يمس بقطرة دم. وفى هذه الحالة لاتستطيع الوحدة الثأرية التى ينتمى اليها القتيل أن تثأر لنفسها من القاتل والخمسة الذين ينتمى اليهم – وإن تقابلوا على انفراد دون حضور المدخول عليهم. وما يحدث فى العادة أن تتحاشى الوحدة الثأرية التى ينتمى اليها القاتل أن تتقابل فى المناشط الاقتصادية والاجتماعية مع أعضاء الوحدة الثأرية التى ينتمى اليها القتيل، وذلك تفادياً للتحرش الذى قد يسفر عن الاشتباك لمبررات كثيرة مفتعلة.

وبعد انقضاء فترة الدخالة القصيرة أو فترة المهربات – التى يكون القصد منها توفر الوقت للبحث عن وحدة ثأرية من مطير أو عتيبة تقبل الدخالة الطويلة – ثم بعد انقضاء فترة الدخالة الطويلة الأولى التى تمتد لعام كامل – وهى فترة يسعى فيها أهل القاتل بمساعدة المدخول عليهم فى اقناع أهل القتيل بقبول الدية والتنازل عن حقهم فى الثأر من القاتل أو من السمين من الخمسة الذين ينتمى اليهم – بعد انقضاء هذه المدة يكون للوحدة الثأرية التى ينتمى اليها القتيل الحق فى أن تثأر لنفسها ، بل أنه يبدأ منذ ذلك الوقت التزامها فى الأخذ بالثأر – وهذا فى حالة فشل تلك المحاولات التى تبذل لقبول الدية ، أو لتبدأ فترة دخالة أخرى .

ولا ينتهي حق أهل القاتل في الدخالة التي يسعون خلالها للوصول إلى تسوية سلمية مع أهل القتيل عن طريق الدية – لا ينتهي هذا الحق بانتهاء فترة الدخالة الطويلة الأولى – بل إنه يقبل التجديد لعام آخر أو فترة أخرى بشرط تغيير الدخالة على جماعة ثأرية جديدة . وتترك فرصة شهر كامل بعد انقضاء السنةالاولى للبحث عن وحدة ثأرية أخرى تقبل الدخالة – وفي خلال هذا الشهر يكون القاتل والخمسة الذين ينتمي اليهم معرضين للثأر منهم ، هذا وإن كانت الوحدة الثأرية التي ينتمي القتيل تفضل الانتظار لما بعد انقضاء ذلك الشهر أيضاً – لأن بانقضائه دون تجديد الدخالة ينتهي حق الوحدة الثأرية القاتلة في الدخالة نهائياً وتصبح مهددة ومستعدة للثأر منها في أي وقت وأية مناسبة .

وقد تعمل الجماعة التي ينتمي اليها القتيل في تعطيل الجهود التي يبذلها أهل القاتل لتجديد الدخالة على وحدة ثأرية أخرى، وذلك بأن تختفي من المنطقة – وقد ترحل إلى العراق أو السعودية وتأخذ عهوداً ممن يعرفونها بألا ينقلوا ذلك إلى أهل القاتل أو الوحدة الثأرية التي يسعون لتجديد الدخالة عليها – حتى يتحاشوا بذلك مقابلة المدخول عليهم الجدد والتورط في تجديد الدخالة لعام آخر، وهذا استناداً إلى العرف الذي ينص على أنه ما لم يتقابل المدخول عليهم مع أهل القتيل وينفقون معهم على الدخالة فليس هناك التزام باحترامها، وهي لا تصبح قائمة إلا بالإعلان الشخصي المباشر من المدخول عليهم إلى أهل القتيل .

وقد فصلت مجموعة القواعد العرفية س العوايد، المتبعة في مجتمع أولاد على اجراءات « النزالة، والدور الذي تقوم به في تسوية عداوات الدم فنصت في مادتها الأولى على أن «عوايدهم» في القاتل عمداً هو وقرابته ينزلون على بيت من بيوت أولاد على السعادي فقط. ويسير المنزول عليه بوفد من الأعيان للقبيلة جبرانية لأهل القتيل ويعملوا معهم شروط وتعهد تمنع التعدي على نزيلة وتحفظ الأمن العام، ويعطوا نزالة حولا كاملا. وبعد الحول يتألف وفد من أعيان القبائل ويجتهدوا في عمل الصلح بينهم بكل طريقة وبكل وسيلة تجلب الصلح حتى يصلحوا بينهم. والصلح عادة على دفع دية القتيل ثلاثمائة جنيه مصري « وصناعة، . والصناعة تشترط قيام أهل القاتل بواجبات معينة تجاه أهل القتيل مثل عدم حمل السلاح أمامهم وضرورة تقديم الذبيحة عند نزول أحد منهم إلى ديارهم .

وتنص المادة الرابعة والعشرون من هذه العوايد على أن «عوايدهم فى النزيل الذى ينزل على واحد من أعيان أولاد على إذا قتل بعد إعطاء النزالة قبل الحول أو قتل النزيل وهو رفيق المنزول عليه، فعلى القاتل وعائلته وعمراء دمه دفع كبارة - أى مبلغ من المال أو الحيوان يدفع لرد الاعتبار - مائة جنيه مصرى فى خونتهم بعد إعطاء النزالة والدفع يكون تحت نظر المجلس الحاضر وقته - وذلك بشرط عدم مخالفة النزيل لشروط النزالة حيث تنص المادة السادسة والعشرون على أن « عوايدهم فى النزيل إذا تجاوز الحدود المحددة فى شروط النزالة وتصادف مع طليبه وقتله فلا كبارة للمنزول عليه لمخالفة نزيله الشروط المعمول بها يوم إعطاء النزالة - وتتمثل تلك الشروط فى عدم ارتياذ أسواق معينة أو عدم التجول فى الصحراء بدون مصاحبة أحد أعضاء الوحدة القبلية المنزول عليها (١١) .

أما فيما يتعلق بالسلطة الاقليمية التقليدية فى المناطق الحضرية - وإلى جانب أمراء الوحدات القبلية - كان هناك أمراء المناطق الذين يمثلون السلطة التقليدية للإمارة فى الكويت - وهى التى كانت تتولى تعيين أمراء المناطق فى مراكزهم المحلية . كذلك فقد كانت تلك السلطة المحلية التقليدية تقوم بدورها فى عملية الادارة وتستند فى عملها على التفويض المطلق ، فقد كانت الكويت تنقسم إلى أربعة أمارات ثلاث منها هى إمارات للحضر والرابعة إمارة للبدو . وكانت إمارات الحضر فى فيلكا والفحيحيل والجهراء ، أما إمارة البدو فكانت تشمل كل بادية الكويت ، وكان شيخ الكويت هو الذين يعين أمير القرية الحضرية أو أمير البادية ليكون مسئولا عن القضاء وشئون الحكم فى الإمارة الصغيرة ، كما تحال إليه كل الشكاوى والمنازعات الخاصة بأهل الإمارة . وللأمير سلطة مطلقة فى تطبيق حدود الشريعة الاسلامية، وتقدير القويات المناسبة فيما يخرج عن تلك الحدود . وكانت العقوبات غير المالية تتراوح بين السجن المؤقت والنفى من البلاد نهائياً . وقد جرى العرف على أن تتولى الامارة فى القرى أو البادية عائلات بعينها مثل عائلة خلف فى فيلكا، وعائلة السعيد فى الجهراء، وعائلة الدبابيس فى الفحيحيل، فى حين تولى العنزة ومطير والعجمان إمارة البادية .

ولم يكن أمير القرية أو أمير البادية يتقاضى أجوراً محددة من الحكومة المركزية فى الكويت بل كان يعتمد على ما يقدمه له الأهالى من هدايا فى مقابل الخدمات التى كان يوم بها ، مثل اعتماد أوراق المبايعة أو شهادات التمتع بالجنسية

أو الميلاد أو الزواج . وكان بالاضافة إلى ذلك له نصيب محدد فى أرباح سفن الغوص والصيد والسفر ، كما كان الأهالى يقدمون له هدايا فى صورة عمل فى مزارعة. وعلى الرغم من أنهم كانوا يصورون ذلك على أنه نوع من « المفازعة» إلا أن ذلك فى الواقع كان يختلف فى طبيعته عن مفهوم المفازعة باعتبارها نوعاً من التبادل أو التهادى الذى يتخذ ببين القادرين صورة الالزام المتبادل. ولم يكن العمل فى حقول ومزارع الأمير يعتبر نوعاً من التبادل لأنه لا يقوم برد الهدية فى الوقت والظروف المناسبة، مثلما كان يحدث فى مفازعة الأهالى بعضهم لبعض فى المناسبات والمناشط التقليدية فى الزراعة وبناء المساكن ومصايد الأسماك.

وتعتبر السلطة التى كان احتلها أمير المنطقة فى مرحلة ما قبل التغير سلطة ذات حدود إقليمية ، فقد كان يخضع له كل الأشخاص الذين يوجدون على أرض المنطقة التى تقع فيها الامارة بغض النظر عن الانتماء المهنى أو القرابى أو العرقى أو القبلى أو محل السكن الدائم لهؤلاء الأشخاص. وهناك واقعة مشهورة يحكيها أهل فيلكا عن أميرهم الأسبق الذى حكم على شخص بغرامة مالية واعترض ذلك الشخص على شرعية الحكم باعتباره غير مقيم فى الجزيرة ولا ينبغى له أن يحاكم أمام أمير غير الأمير الذى ينتمى إليه بمحل الإقامة الدائم، ورفض أمير فيلكا لذلك الاعتراض استناداً إلى أن الجريمة التى ارتكبها ذلك الشخص وقعت على أرض فيلكا ولم تقع على أرض المنطقة التى يقع فيها محل السكنى الدائم لذلك الشخص .

وفى الواقع كان كل الذين يوجدون على أرض المنطقة الخاضعة لسلطة الأمير يلتزمون بتنفيذ أوامره ، فمثلا كان أمير فيلكا إذا أصدر أوامره إلى الأهالى بتنظيف شوارع الجزيرة – أو جهر بئر تشرب منها خيول الشيوخ وغيرها من الماشية فى الجزيرة – كان كل من يتواجد فى الجزيرة أثناء إصدار ذلك الأمر يسارع فى المشاركة فى تنفيذه ، بل كان الأهالى يحرصون على احترام أوامر الأمير وتنفيذها بدقة ، وكان النواخذة وكبار التجار والرجال من أهل الجزيرة يحرصون على العمل بالأوامر أمام الأمير أو بالقرب منه إبداء لهذا الاحترام، وكان فعلهم هذا يشجع الشبان وصغار البحارة على تقليد الرجال والنواخذة فى تنفيذ أوامر الأمير.

وحيث كان أمير المنطقة يحكم ويقبض على السلطة بتفويض من الشيخ فى الكويت ، فقد كانت له السلطة المطلقة فى حكم المنطقة، وكانت أحكامه واجبة التنفيذ دون الاستئناف أمام هيئة تقليدية أخرى. أما إذا استؤنفت تلك الأحكام أمام الشيخ، فقد كان هذا الأخير يصدق دائماً على أحكام أمراء المناطق الذين كانوا

يملكون من القوة وطرق القسر ما يعملون به على تنفيذ تلك الأحكام ... فقد كان ملحقاً ببيت أو « ديوان» كل أمير غرفة « للتوقيف» السجن يوضع فيها من يحكم عليه بالسجن أو يمتنع عن القيام بتنفيذ عقوبة الغرامة أو دفع حقوق الناس، كما كان الأمير يلجأ إلى تنفيذ عقوبة الضرب العلنى أمام أهل الديرة ، ولم يحدث أن اعترضت وحدة قرابية أو عرقية على ضرب الأمير لأحد أعضائها .

وعلى الرغم من افتقار أمراء المناطق إلى أية قواعد قانونية صورية مكتوبة ، فقد كانوا يقومون بوظائفهم فى القضاء فى المنازعات التى تقوم بين أهالى المنطقة ويصدرون أحكامهم فى القضايا الشرعية المتعلقة بالميراث أو النفقة وقضايا الزواج والطلاق بناء على أحكام الشريعة الاسلامية ، كما كانوا يستعينون بذوى الدراية بالتقاليد المتعارف عليها والمتبعة فى المناشط الاقتصادية المختلفة فى الزراعة والصيد والغوص والسفر . وهم كانوا لا يصدرون أحكامهم فى تلك المنازعات التى تقوم بين أهالى المنطقة – والتى يكون لها الطابع الاقتصادى أو المدنى أو التجارى بصفة خاصة إلا إذا رجعوا لذوى « السالفة» الذين يصدرون توصياتهم أو فتاواهم ليحكم الأمير على ضوئها ، وتكون له سلطة تنفيذ الأحكام التى يصدرها بالقوة والقسر – حيث كانت سلطة أمير المنطقة نموذجاً لسلطة الشيخ فى الكويت .

وتختلف السلطة التى كان يمارسها شيوخ القبائل أو الوحدات القبلية الأصغر عن تلك السلطات التى يمارسها أمراء المناطق الحضرية ، ذلك لأن السلطة القبلية لا يخضع لها إلا أعضاء الوحدة القبلية وحدهم. أما أولئك الذين قد يوجدون فى داخل حدود الأرض القبلية – إذا كان فى الامكان القول بوجود مثل هذا التحديد – من غير أعضاء القبيلة، فهم لا يخضعون للسلطة التقليدية التى يمارسها رئيس تلك القبيلة أو الوحدة القبلية . وهم أن ارتكبوا من الأفعال ما يترتب عليه تقليدياً توقيع جزاء أو عقوبة معينة – فى حالة إذا كانت تلك الأفعال صادرة عن أى عضو من أعضاء القبيلة بواسطة رئيسها – فإن هذا الأخير لا يستطيع أن يوقع مثل تلك العقوبة أو الجزاء على هؤلاء الاشخاص من غير أعضاء قبيلته، وذلك حتى إذا كان هناك مساس بالحقوق الشخصية لأعضاء القبيلة أو الوحدة القبلية التى يرأسها. وهو فى هذه الحالة لا يملك إلا أن يحل الجانى أو المعتدى إلى رئيس الوحدة القبلية التى ينتمى اليها ليوقع عليه من الجزاءات ويفرض عليه من العقوبات ما يراه مناسباً. ولقد كانت هناك ضرورة فى مثل هذه الحالات على الاتفاق بين كل رؤساء الوحدات القبلية التى ينتمى اليها المتنازعون فيما يتعلق بعملية التعويض ما دام هؤلاء المتنازعون ينتمون إلى وحدات قبلية متمايزة .

وهكذا يمكن القول بأن المجتمع الكويتى التقليدى يقدم مثالا لتوزع السلطة ومركزيتها فى الوحدات الاجتماعية المتمايزة على اختلاف مستويات التجريد . فقد كونت الوحدة القبلية وحدة قرابية ثأرية تعتمد على قوتها الذاتية فى الحفاظ على حقوقها وتمتد فيها المسئولية لتشمل أعضاءها جميعاً ، وبخاصة في مواقف الثأر أو عداوات الدم. وكان زعيم الوحدة القبلية يتمتع بسلطة مطلقة بين أعضائها وكانت الحدود القرابية بمثابة حدود للسلطة التقليدية فى تلك الجماعات القبلية . أما فى المناطق الحضرية فقد كان أمير المنطقة أو شيخها يقوم بتمثيل السلطة المركزية للأمارة وبخاصة فيما يتعلق بالمحافظة على الأمن وجباية حقوق الحاكم. وقد كانت سلطة أمراء المناطق الحضرية سلطة إقليمية تتعدى كل حدود التمايز القرابى والعرقي فى المكونات السكانية فى تلك المناطق. كما كانت هناك ظاهر أخرى للسلطة أهمها سلطات النواخذة الذين كانوا يقضون فى أمور البحارة فى البر والبحر على السواء.

ثانياً - التقنين العرفي في المجتمع الكويتي التقليدي :

تعتبر دراستنا للقانون والقضاء والجريمة والعقوبة فى المجتمع التقليدى – ثم في مجتمع ما بعد التغير – فى الكويت مبحثاً ضرورياً لفهم عملية النمو والتقدم السياسى التى صاحبت التغير الاقتصادى أثر ظهور النفط واستغلاله. ولم يكن من السهل – أو حتى من الممكن قبل التعرض بالتفصيل لطبيعة السلطة وحدودها فى المجتمع الكويتى التقليدى – تقرير ما إذا كانت الكويت قد عرفت القانون والقضاء بالمعنى المحدد فى كتب الفقهاء وعلماء الأنثروبولوجيا السياسية، ولكن فى تفصيل القول فى العملية القضائية أو طرق تسوية المنازعات والأسس التى تقوم عليها تلك التسوية وطرق الالزام بإعمالها ما يسمح كذلك بإلقاء مزيد من الضوء على بعض القضايا التى تصف مركزية السلطة أو توزعها فى كل وحدة بنائية من الوحدات التى كونت ذلك المجتمع الكويتى التقليدى . وهذه القضايا الوصفية لا شك وهى تساعد على فهم صورة السلطة وشكل الحكومة أو الامارة فيما قبل التغير تصبح أساساً فى عملية المقارنة بين القديم والحديث، وما يمكن أن تسفر عنه تلك المقارنة من قضايا عامة تنتظم عملية التغير البنائى التى صاحبت التغير الاقتصادى – وكانت الهجرة من أسبابها الرئيسية .

لقد تعددت الهيئات التقليدية التى عنيت بشئون القضاء والفصل فى المنازعات التى تنشب بين الأهالى فى كويت ما قبل النفط. وأولى تلك الهيئات تتمثل فى

السلطة التى كان يمارسها أمراء المناطق الذين كان لهم شخصياً الحق فى الفصل فى الدعاوى التى يرفعها إليهم الأهالى فى حدود المنطقة الاقليمية للإمارة - وفى غير المسائل الشرعية والمنازعات المتعلقة بشئون الغوص والسفر والتجارة - وهى مسائل كان لها رجال يعرفون « السالفة » - ليصدر حكمه مطابقاً لما يوصون به. وقد كان هذا يحدث دائماً إلا فى حالة إذا كان الأمير ذاته عارفاً بالسالفة التى تحدد الحقوق والوجبات فى النشاط موضوع النزاع . ومثال ذلك أن الأمير الأسبق لفيلكا كان يصدر أحكامه فى المنازعات التى تقوم بين الصيادين، بل كان قوياً فى الحفاظ على حقوق هؤلاء الصيادين باعتبار أن الصيد كان من المناشط الاقتصادية الهامة لسكان الجزيرة فيما يتعلق بتوفير الحاجات الشخصية من الطعام (١٢).

ولقد كان تنظيم العمل فى المجتمع الكويتى التقليدى من الموضوعات الرئيسية التى يعنى بها التقنين العرفى. ويمكن تحديد خصائص علاقات العمل فى المجتمع التقليدى من حيث هى صلات تربط بين جماعة العمل سواء أكانت هذه الصلات قائمة على أساس خلقى أو تعاقدى. وسواء أكانت مكتوبة أو شفاهة - فيما يلى : فلم تكن هناك فى البداية قواعد ونظم محددة مكتوبة توضح التزامات وحقوق كل من طرفى الانتاج فى الوحدة الانتاجية الاقتصادية. وقد كان التعاقد الخلقى أو «كلمة الشرف» هى الأساس المنظم لتلك العلاقة، وان كان هذا لايعنى وجود العرف المنظم لكل من المهن الرئيسية فى المجتمع. ولقد كانت طبيعة المناشط الاقتصادية لا تساعد على تحديد بعض القواعد الصورية فى تحديد علاقات العمل - مثلا فيما يتعلق بتحديد ساعات الدوام وارتباطها بالأجر - وإنما كانت الأجور تتخذ شكل حصص معينة من صافى الدخل الناتج عن العملية الانتاجية الاقتصادية فى الغوص مثلا كما يتمثل فيما يلى :

كان توزيع أرباح رحلة الغوص يتم بعد استقطاع كافة التكاليف التى تكلفتها الرحلة، وبعد دفع حصة صاحب السفينة التى تعادل خمس إجمالى الأرباح على طاقم السفينة طبقاً لمعايير محددة، فقد كانت حرفة الغوص تضم الفئات التالية من العمال :

١- القباطنة « والنوخذا» والنواخذ هو رئيس السفينة وقائدها الذى ينظم عمل العاملين معه على ظهورها ويوجههم ويشرف عليهم . وهو قد يكون مالكاً للسفينة - وقد لا يكو كذلك - وله ثلاثة أسهم فى صافى أرباح الرحلة.

٢- الغواصون : وهم البحارة الذين يغوصون فى الماء بحثاً عن اللؤلؤ أى أنهم العمال المنتجون ولكل واحد منهم ثلاثة أسهم .

٣- السيوب : وهم الذين يقومون بسحب الغواصين من الماء ويقومون على خدمتهم ويؤدون كافة الأعمال الأخرى على السفينة بمساعدة الرضفان والتبايين وللسيب سهمان .

٤- الرضفان : هم الذين يساعدون السيوب فى أعمالهم ولكل منهم سهم واحد .

٥- التبابون : وهم الصبية الذين يرافقون البحارة لتعلم الحرفة ويكون لهم ما يجدونه من لؤلؤ فى المحار المغلوق .

٦- الطباخ : وهو الذى يقوم بإعداد الطعام للبحارة وله سهم واحد، وكانت لحاكم البلد ثلاثة أسهم أيضاً فى أرباح الرحلة . ويعبر عدد الأسهم عن العلاقة النسبية بين أنصبة العاملين على ظهر السفينة من صافى أرباح الرحلة (١٣) .

وقد ارتبط النصيب من الدخل بنوع المجهود المبذول ومدى التعب المبذول فى العمل، فالقبطان « النوخذا» لأنه رئيس السفينة وقائدها الذى ينظم عمل العاملين معه على ظهرها ويوجههم ويشرف عليهم ، له ثلاثة أسهم من أرباح الرحلة الواحدة .

والغواصون وهم الذين يتحملون خطر الغوص فى الماء بحثاً عن اللؤلؤ - وبالتالى هم العمال المنتجون - يكون لكل واحد منهم أيضاً ثلاثة أسهم . أما السيوب وهم الذين يقومون بسحب الغواصين من الماء ويقومون بكافة الأعمال الأخرى على ظهر السفينة فلكل منهم سهمان .. وإن كان هذا لا يعنى فى النهاية استواء أسس التفاضل فى المرتبة التى يحتلها الشخص بين فريق العمل والنصيب الذى يتلقاه من أرباح الرحلة من ناحية - وكمية المجهود العضلى الذى يبذل فى العملية الانتاجية من الناحية الأخرى - فلقد كان للمجهود الذهنى ومدى التعرض للمخاطر أثره فى ارتفاع أنصبه النواخذة والغواويص عن السيوب . فالغيص يتحمل مزيداً نم المخاطر ويحتل مركزاً على ظهر السفينة ، ويتلقى أجراً مرتفعاً - بينما نجد « السبب» يبذل مجهوداً بدنياً أكثر ويتلقى نصيباً أقل من أرباح نفس الرحلة .

وقد كان أمراء المناطق يقومون بدور هام فى تنظيم علاقات العمل فى المناشط الاقتصادية التقليدية - وبخاصة فيما يتعلق بتنظيم العلاقات التى تربط بين النواخذة والبحارة أو بين هؤلاء وأصحاب السفن - ويحكمون فى المنازعات التى تقوم بينهم أيضاً على أساس تلك السالفة التى تقرها السلطة المركزية فى الامارة. وقد يضطر أحد النواخذة فى فيلكا إلى اللجوء لأمير الجزيرة كممثل للسلطة المركزية التى يتمتع بها الشيخ فى الكويت - وذلك فى الأحوال التى يختلف فيها مع «البحرية» - وبخاصة فيما يتعلق بالحقوق المالية والتعاقدية لكل منهم قبل الآخر. ومثال ذلك أن يستلم أحد «البحرية» « الأسلاف» - وهى المبلغ النقدى الذى يصرف مقدمًا للبحار قبل بداية الرحلة - ثم يتخلف ذلك البحار عن الذهاب مع النواخذا ويضطر النواخذا للسفر - وفى هذه الحالة كان النواخذ إما أن يقوم بتكليف « صاحب المال» أى صاحب السفينة فى الجزيرة برفع دعوى قضائية ضد ذلك البحار الهارب، أو ينتظر عودته ليقوم هو بذلك. وفى كلتا الحالتين كان الأمير يأمر البحار بدفع المبلغ الذى تسلمه من النواخذا أو يأمر ببيع مسكنه وممتلكاته وفاء لهذا الدين أو الحق وحفاظاً على العلاقة التقليدية التى تقوم بين النواخذة «والبحرية» فيما يتعلق بالالتزامات التعاقدية لكل منهما قبل الآخر .

وقد كانت الحكومة لا تتوانى فى تنفيذ السالفة فى تلك الأمور، لأن الأمر بهذه الصورة لم يكن مجرد نزاع مدنى أو مالى بين شخصين أو أكثر، ولكنه كان بمثابة تهديد للثقة التقليدية والعرف المستقر المنظم للمناشط الاقتصادية الأساسية فى ذلك المجتمع التقليدى . وكان أمراء المناطق يعتمدون على الرأى العام فى «الديرة» التى تقع فيها الإمارة فى إصدار الأحكام بالعقوبات المناسبة، حيث لم تكن هناك قوانين صورية ومجردة تطبق فى كل الحالات التى تشكل خرقاً للتقاليد المرعية. فقد كان الشبان فى فيلكا مثلا يذهبون إلى الغوص أو السفر - والصبيان ما كانوا يجرؤون على الاقتراب من ديوان الأمير - أما الشيوخ من كبار السن فهم كانوا فى العادة يكونون غالبية الذين يحضرون فى مجلس الأمير ، وخصوصاً فقد كان هذا المجلس ينعقد فى الصباح وفى الأوقات التى يستريح فيها الصيادون انتظاراً لما بعد الظهيرة - وهو الوقت المناسب للذهاب إلى الصيد.

ولم يكن الأمر يعتمد على الرأى العام لأهل الديرة فقط فى الوصول إلى الحكم

بالعقوبة المناسبة، بل كان يحرص على أن يكون تنفيذ الحكم بتلك العقوبة فى صورة علنية مما كان يعطى للحكم والعقوبة فعالية فى الردع . ويقارن الأهالى الآن فعالية تلك الأحكام أو العقوبات التى كان يصدرها أمر المناطق بتلك التى يصدرها القضاة الآن، ويقولون أن القاضى الآن قد يصدر على الجانى حكما بالحبس لمدة شهر أو أكثر - وتنفذ العقوبة دون أن يدرى أهل الديرة بدخول الجانى للسجن، ويعود هذا الجانى إلى المجتمع مرة أخرى ويفسر اختفائه من مجتمع الديرة هذا بسفره إلى الخارج مثلاً . هذا فى حين كان الأمير ينفذ الحكم بالعقوبة أمام أهالى الديرة جميعا فإذا كانت تلك العقوبة « بالطق» - الضرب - مثلاً، فإن مشاهدة هؤلاء لتنفيذ العقوبة تزيد من شعور الجانى بألم العقاب، وتكون العقوبة فى نفس الوقت أقرب إلى ردع الأفراد الآخرين فى «الديرة» عن ارتكاب مثل الجرم الذى عوقب من أجله الجانى .

وكانت السلطة المدنية الثانية التى كانت تعمل بالقضاء فى المجتمع الكويتى التقليدى هى سلطة النواخذة أنفسهم ، والمجالس التى تضم الكبار منهم ويقرر الأهالى أن النواخذا كان يمثل « الشيخ» فى «المحمل» السفينة . وكان النوخذا يقضى فى كل الأمور التى تحدث على ظهر السفينة كما ينظر فى مشكلات البحارة عند نزولهم إلى البر. وكانت طاعة النوخذا أمراً واجباً على جميع البحرية التابعين له، كما كان يتلقى الاحترام سواء فى البر أو البحر للمركز الذى يحتله على ظهر السفينة .

وكذلك كان النواخذا يستطيع أن يحكم على البحار بالحرمان من نصيبه الكلى أو الجزئى فى أرباح الرحلة، ويحدث هذا مثلا فى حالة إذا كان البحار كثير العراك والشغب مع زملائه أو إذا خالف أوامر النوخذا وقد يأمر النوخذا « ، فى إنزال البحار فى أى بندر تصل إليه السفينة، وفى هذه الحالة لا يستطيع أى نوخذا آخر أن يأخذه معه إلا بعد مراجعة واستئذان النواخذا الأصلى التابع له البحار، كما لا يستطيع ذلك البحار أن يلحق بأية سفينة تمر به عائداً إلى الوطن إلا بعد أن تغادر السفينة التى كان يعمل بها البندر الذى أنزلته فيه . وهو فى كل الأحوال لم يكن يستطيع أن يشتغل مع نوخذا آخر إلا بعد أن يسوى حسابه مع النواخذا الأول .

وأقصى العقوبات التى كان النوخذا يوقعها على البحرية هى عقوبة الموت أو الأعدام، ويحكى أهالى فيلكا قصة أحد البحارة على ظهر سفينة للغوص كان يقوم بفلق البحار بحثاً عن اللؤلؤ ، ثم وجد ذلك البحار لؤلؤة، وأراد أن يخفيها ويسرقها لنفسه، فابتلعها وشاهده أحد المراقبين على عملية «الفلق» ونقل ذلك إلى النواخذا، فأمر باعطائه شراباً مسهلا حتى ظهرت جريمته، فأمر البحرية بأن يضربوه حتى الموت على ظهر السفينة ، وفعلاً نفذ الحكم ولم يستطع أهله المطالبة بديته (١٤).

وكانت هناك لجان تضم كبار النواخذة للحكم فى قضايا الغوص والسفر برئاسة الشيخ أحمد الجابر أمير الكويت الأسبق، ومن بعده راشد بن أحمد «راعى البتيل»، وهى السفينة التى كانت تعطى الأوامر بابتداء مواسم الغوص وانتهائها. وتتخصص هذه اللجان فى الفصل فى الدعاوى والمشكلات التى تقوم بين البحرية والنواخذة وأصحاب المال، وكانت هذه اللجان بالاضافة إلى ذلك عبارة عن لجان الصلح والمشورة، وتضم كبار النواخذة مثل الشاهين والمرزوق والمطيرى، وكان لها مستشار اسمه خليفة المرزوق يؤخذ رأيه قبل إصدارالاحكام .

ونظراً لأن مهنة الغوص كانت هى المهنة التى كان يشتغل بها معظم السكان فى الكويت فى مرحلة ما قبل التغير . ولقد كانت المهن الأخرى فى الواقع مكملة وتابعة لها . لذلك فقد كان أول تشريع منظم فى الكويت جاء ليقنن علاقات العمل فى تلك المهنة . وقد صدر قانون الغواصين فى ١٩٤٠/٥/١٩ أى قبل استغلال النفط اقتصادياً فى الكويت . ولم يأت هذا القانون بقواعد وأحكام جديدة وإنما قنن العرف الذى كان سا.ولذلك لم يفرض القانون أية عقوبة بالمعنى الصورى فى قانون الجزاء الحديث لمن يخرج على أحكامه، وأكد هذا القانون أن التعاقد الخلقى هو أساس العلاقة بين البحار والنوخذا، كما أكد سلطة النوخذا المطلقة التى ألزمت البحارة بالامتثال لأوامره فى مدة الغوص براً وبحراً، وبأن ليس لهم الحق فى مخالفة أوامره أو الاعتراض على خط سيره مهما كان .

كذلك فقد تعرض «قانون الغواصين» إلى واجبات طاقم السفينة وعدد الالتزامات التى يلتزم بها كل منهم ، وحدد حصة كل فئة من البحارة من دخل السفينة. كما أكد مبدأ التعاون – الذى كان أساس العلاقة بين الناس فى النسق

التقليدى - فنص فى أحد مواد على أنه يجب على جميع البحارة المشتركين فى الغوص أن يوفى الحى عن الميت والحاضر عن الغائب . كما راعى ذلك القانون طبيعة العمل الموسمى فنصت مادة منه على أن دائن النوخذا عليه أن يطلب دينه بعد انتهاء موسم الغوص مباشرة ، فإذا لم يطلب دينه خلال شهر من انتهاء الرحلة فليس له أن يطلب من النوخذا الوفاء بدينه إلا فى السنة التالية . وقد سار المشرع فى ذلك القانون على هذا المنوال فى تقنين تلك القواعد العرفية التى انتظمت المناشط الاقتصادية التقليدية وبخاصة فيما يتعلق بالغوص (١٥) .

أما السلطة القضائية الثانية فى المجتمع الكويتى التقليدى ، فقد كانت هى السلطة القبلية. وكان القضاء القبلى يقوم على أساس اعتماد الجماعة على نفسها وعلى قوتها الذاتية فى حصولها على حقوقها قبل الجماعات الأخرى من نفس الدرجة . وقد فرض مبدأ النسبية البنائية على الوحدة القبلية أن تضيق أو تتسع بناء على مدى المسافات القرابية والبنائية التى تفصل بينها وبين الخصوم . وان كانت التقاليد القبلية تمجد اعتماد الجماعة على قوتها الذاتية فى الحصول على حقها بالطريقة الايجابية أو السلبية - بأن تحصل على التعويض المناسب، أو تلحق بالمعتدى أضراراً تتناسب مع الأضرار التى ألحقها بها - فإنها تهدف كذلك إلى تلافى «انعقد الخاطر» أو «حصول الحقد والكراهية» التى تنشأ بين المتنازعين إن لم تصل المنازعات بينهم إلى تسوية مرضية. ولهذا نجد أنه عندما يشعر أحد أعضاء الجماعة القبلية بأية أخطاء فى حق الآخر، فهو يسرع فى تكوين « جاهية» « والجاهية» هى عبارة عن مجموعة من كبار السن ورؤساء القبيلة التى يتبعها ويصطحبون معهم بعض كبار السن من القبيلة التى ينتمى إليها المعتدى عليه، ثم «يطيحون» ينزلون جميعاً لدى ذلك المعتدى عليه وفى داره « ليأخذوا بخاطرة» ويرضوه حتى يقول «تمت» أو «صفحت»، وينتهى النزاع عند هذا الحد .

ويختلف تكوين « الجاهية» فى عملية الصلح القبلى فى كل حالة باختلاف العلاقة التى تربط بين الأطراف المتنازعة. فإن كانوا جميعاً من قبيلة واحدة فإن

الأمر يكون على درجة من البساطة والسهولة، لأن «معتمد» القبيلة أو رئيسها أو أميرها يحاول أن يحفظ على قبيلته وحدتها وتضامنها، وهو يسعى جاهداً ومعه كبار السن أو « الشياب» من الرجال للتأثير على المجنى عليه لكى يسمح فى حقه ويرضى بالصلح . وما على المعتدى أو الجانى إلا أن يذهب إلى ذلك المعتمد ويعترف بظلمه ويقول أنه « يبى يصلح المادة مالته» أى أنه يريد أن يصلح غلطته ويرغب فى إرضاء المعتدى عليه ، حتى تبدأ الاتصالات من أجل الصلح.

أما إذا كان المتنازعون ينتمون إلى قبائل متمايزة فان تكوين «الجاهية» يأخذ صورة تقليدية ، فهى لابد أن تضم أمير القبيلة التى ينتمى إليها المجنى عليه – لأنه بدون رضاء هذا الأمير عن الصلح أولاً يصبح من غير الممكن الوصول إلى تسوية سلمية للنزاع، إعمالا لمبدأ امتداد المسئولية وبالتالى امتداد « العار» الذى يقع على المجنى عليه – وبخاصة فيما يتعلق « بذبحة الرجال» أو القتل «وشرف المرأة» حيث يكون الدم هو دم القبيلة كلها ، والشرف هو شرف القبيلة كلها – ولا يستطيع المجنى عليه أن يقبل الصلح دون أن يرضى عنه أعضاء القبيلة جميعاً، وسلطة التعبير عن ذلك الرضاء يتمتع بها أمير القبيلة وحده. ولا يستطيع الجانى فى هذه الحالة أن يقابل معتمد أو رئيس القبيلة التى ينتمى إليها المجنى عليه بمفرده، بل هو يلجأ إلى أمير أو رئيس القبيلة التى يتبعها، ويذهب معهما كبار السن والشباب، وهم أحياناً يضمون اليهم رجالا من قبيلة أخرى محايدة للتأثير على المجنى عليهم ، حيث يكون النزاع والصلح فى هذه الأحوال نزاعاً وصلحاً قبلياً لا فردياً .

والمبادى التى يقوم عليها العرف القبلى فى المجتمع الكويتى التقليدى إنما هى مستمدة من الشريعة الاسلامية التى تعطى الفرصة للقصاص، ولكنها تفضل أن يجنح المتنازعون إلى الصلح والتسوية السلمية . وكذلك يقوم ذلك العرف على احترام حق «الجار» أو «القصير» . و« السوالف» التى تبرز هذين الأساسيين كثيرة فى ذاكرة العارفين بالتقاليد . ولعل من أشهرها قصة رجل نزل على آخر من قبيلته وجاوره . وكان لهذا الجار « النازل» أولاد أستحسن أحدهم بنتاً من بنات المنزول

عليه وراودها عن نفسها بالفساد. وذهبت البنت لتشتكى إلى أبيها، فلم يستطع الأب أن يفعل شيئا وقال لابنته: ماذا أفعل وهو ابن جارى . وهنا كان الجار يستمع إلى شكوى الأبنة لأبيها ، وما كان منه فى الليلة التالية إلا أن يذهب ليطلب السماح له بالرحيل، وأجيب إلى طلبه. ورحل إلى غير بعيد وذبح هذا الابن بالقرب من ديار جاره إرضاء له وحفاظاً على حق الجار .

وإبراز حقوق الجار فى سوالف البادية يعبر عن الرغبة الأصيلة فى الصلح والسلام، اللذين تستحيل بدونها الحياة العادية ، ويتوقف على استمرارها بصفة خاصة استمرار المناشط الاقتصادية فى البادية، ولكن القصاص كذلك يقوم بوظيفته فى مجتمع يفتقر إلى وجود نظام معين للجزاءات التى توقع قسراً على الاشخاص الذين يخرجون على القواعد العامة للسلوك، حيث تكون الجزاءات رادعة للأشخاص الآخرين فى المجتمع دون استمرارهم الاعتداء على تلك القواعد العامة.

وقد أورد ديكسون فى كتابه عن « الكويت وجاراتها» روايتين مختلفتين فى التفاصيل – متفقتين فى المغزى – تبرزان أهمية القصاص فى الردع .

وتتلخص إحدى هاتين الروايتين فى أن رجلا عجوزاً من مطير جاءه أحد الجيران يزوره فهجم عليه كلب ذلك المطيرى ، وخاف الزائر من الكلب فأسرع وصوب بندقيته وأطلقها على الكلب فقتله. وكان لذلك المطيرى جار من نفس القبيلة له ثلاثة أولاد أسرعوا إلى أبيهم ليخبروه بما جرى لكلب جارهم العجوز، فأشار عليهم الأب أن يقتلوا ذلك الذى اعتدى على جارهم وقتل كلبه. ولم يستمع الأولاد إلى رأى أبيهم العجوز وتساءلوا كيف لهم أن يقتلوا رجلا فى كلب؟ وبعد فترة من الوقت كانت شياه هذا المطيرى العجوز ترد المياه فى بئر من الآبار الموجودة فى المنطقة، فجاء بدوى آخر وطردها ليسقى غنمه أولا . وكان هذا هو الاعتداء الثانى على الجار المطيرى الفقير الذى طلب الأولاد الثلاثة مشورة أبيهم فيه، وما كان من الأب إلا أن كرر رأيه فى ضرورة قتل الرجل الذى قتل الكلب، وكان تساؤل الأولاد من جديد كيف لهم أن يقتلوا رجلا فى كلب. وكان الاعتداء الثالث الذى تمثل فى

استيلاء أحدهم على إحدى الشياة القليلة التى يمتلكها ذلك الجار الفقير لتكون وليمة وعد أحد الأقوياء تقديمها لضيوفه .

وكانت هذه المرة الثالثة التى يعرض فيها الأب على أولاده أن يقتلوا قاتل الكلب، فما كان من الأولاد هذه المرة إلا أن نفذوا مشورة الأب. وكانت النتيجة أن زقارب قاتل الكلب لم يجرؤوا على الاعتراض أو المطالبة بدم قريبهم بل قدموا للعجوز الدية فى كلبه. وما كان من ذلك الذى اعتدى على الشياة حين كانت ترد الماء إلا أن جاء ليقدم أسفه واستعداده لتقديم الترضية المناسبة، وكذلك عاد الذى استولى على الشاة ليقدم ثلاث بدلا عنها.

وتبرز تلك الرواية أهمية القصاص الفورى فى استتباب الأمن والنظام الاجتماعى. فالقصاص الذى تنظمه التقاليد إنما يكون عملا اجتماعياً رادعاً وإن لم تقم به هيئة رسمية . وهذا يعنى بقول آخر ان المجتمع البدوى الكويتى كان يستطيع مع افتقاره إلى السلطة المركزية التى تنظم استخدام القسر أن يستند على حق الجماعة فى القصاص لحقها وكرامتها الموتورة معتمداً فى ذلك على قوته الذاتية – وفى الحدود التى تنظم بها التقاليد طرق استخدام هذه القوة – أن يحقق أهداف العقوبة فى الأنساق السياسية التى تؤلف دولة – أو التى تتمتع بالسلطة المركزية المنظمة للقسر – وذلك لردع الأشخاص الآخرين فى المجتمع عن تكرار الخروج على القواعد العامة التى يعتدى عليها الجناة .

ولكن أحياناً كان المتمع البدوى يجد فى أحوال معينة ان الاعتماد الفورى على القوة الذاتية فى القصاص – وفى حالات القتل مثلا – سوف يؤدى إلى مزيد نم الإضعاف لقوة الجماعة القبيلة ، وبخاصة إذا كانت تلك الجماعة تضم فى داخلها القاتل والقتيل وبخاصة فى الوحدات الثأرية الصغرى، ولهذا فقد استن ذلك المجتمع قواعد مقبولة تعطل إلى حين هذا الحق النظرى فى القصاص ،وتعطى لتدخل أطراف الفرصة مرة أخرى فى تسوية المنازعات تقبل فيها الدية عوضاً عن الضرر وبخاصة فى حالة القتل .

وقد سبقت الإشارة إلى استقرار التقاليد البدوية الكويتية على أنه فى حالة وقوع حادثة القتل فيجب على الوحدة الثأريةالتى ينتمى إليها القاتل - وهى وحدة قرابية تربط بين جميع الأشخاص الذين ينتمون إلى بعضهم بروابط الانحدار عن الجد الخامس - وهم الذين يسمون « الخمسة مساكة النصاب» - يجب على هذه الوحدة أن تسرع « بالدخالة» على إحدى الوحدات الثأرية من نفس الدرجة سواء فى نفس القبيلة أو من قبيلة أخرى لتكون فى حمى من التعرض للثأر من «السمين» من أعضائها بواسطة أى شخص من الخمسة الذين ينتمى اليهم القتيل فى دراسة لنظام المسئولية عند العشائر العراقية المعاصرة نجد أن « الدخالة» ترتبط بحق الضيف وللضيف عندهم حماية واجبة . بيد أن الضيف إذا كان قد لجأ إلى العشيرة مستجيراً بها بعد أن ارتكب ذنباً أو جرماً، سمى « دخيل» فالدخيل إذن هو المذنب الذى يطلب الحماية ممن « دخل » عليه ،وقواعد الدخالة يعترف بها جميع البدو ويعملون بها، ويباهى العرب بعضهم البعض بحماية المستجير. ومن الشهامة العربية أن يحمى المستجير مهما كلفت حمايته من بذل للأموال والأنفس. فلو التجأ مذنب إلى بيت أحد طالباً حمايته، فإن صاحب البيت يحميه بكل ما أوتى من قوة. وإذا حاول أحد اقتحام حرمه البيت للقبض على المذنب ، فإن مجرد ظهور أى فرد من سكان ذلك البيت - ولو كانت امرأة - كما أن ربطه وتداً من أوتاده بباب المجير يكفى فى إيقاف من يحاول اقتحام البيت فى مكان لايجاوزه، كما ان اجتياز البقعة التى سقط فيها الوتد يعد خرقا لحرمه بيت المجير، وله الحق فى هذه الحالة فى أن يتصرف « بحلال » - مواشى - المتجاوزين المغيرين (١٦) .

وقد سبقت الاشارة أيضاً إلى تلك الاجراءات الاجتماعية المعقدة التى تنظم «الدخالة» . وتهدف تلك الاجراءات العرفية الطويلة والمعقدة إلى اتاحة الفرصة للجماعة التى ينتمى اليها القتيل - بالتنازل عن حقها فى الثأر والقصاص ثم قبول الدية ، وهو يعطى الفرصة أيضاً لتدخل طرف ثالث وبالتالى مشروعية قيام هذا الطرف المحايد بدور الوساطة والضغط على الجماعة الثأرية المقتولة لكى تقبل الدية

مبررة هذا القبول بذلك الضغط الذى يقع عليها. كما تهيئ فترة الدخالة أيضا الفرصة لأهل القاتل لكى يجمعوا قيمة الدية التى كانت تقدر فى مرحلة ما قبل التغير بمبلغ ستة عشر ألف روبية .

ولم تعرف القبائل الكويتية فى مرحلة ما قبل التغير أية قوانين مكتوبة ومحددة تنظم العلاقات القبلية فى المجتمع الكويتى التقليدى . وقد كانت كل عمليات القضاء وتسوية المنازعات القبلية تتم على أساس ترضية الوحدة القبلية المجنى عليها بتعويضها بمقدار الضرر الذى وقع عليها تماماً. وقد يتخذ هذا التعويض صورة مالية أو عينية – مع استحالة قبول التعويض المالى فى بعض الحالات مثل الاعتداء على الشرف .

ولم يعرف القضاء والعرف القبلى الكويتى أية أنواع من العقوبات التى تفرض على الأشخاص حين يخرجون على القواعد العامة للسلوك ، وإن كان هذا الخروج لايشكل ضرراً مباشراً على شخص أو وحدة قبلية محددة . فالعرف المتبع الذى يعطى الحق لمن يرعى أغنامه فى منطقة معينة فى أن يطرد الراعى الذى يحاول أن يشاركه الرعى فى نفس المنطقة – باعتبار أن هذا الأخير يعتدى على الحقوق الشخصية للراعى الأول – هذا العرف لا ينص على عقوبة محددة توقع على المعتدى، ولكنه يسمح للمعتدى عليه فى الحفاظ على حقوقه الشخصية بالطريقة التى يراها مناسبة. ولكن هذا لا ينفى فى نفس الوقت وجود التقاليد المرعية فى تقويع العقوبة على من يأتى من الأفعال ما يهدد المصادر الاقتصادية المشتركة، ومثالها العقوبة التى كانت توقع على أصحاب السفن الذين يستمرون فى الغوص بحثاً عن المحار بعد أن يطلق «راعى البتيل» – نوخذا تلك السفينة – مدفعه معلناً انتهاء موسم الغوص – أو تلك العقوبة التى كانت توقع على الذين يذهبون للغوص قبل أن يعلن ابتداء الموسم .

ونجد أن التقاليد القبلية فى الكويت – وإن كانت تبيح الاعتماد على القسر والقهر فى إقرار الحقوق وإلزام الجانى بتعويض الذين يجنى عليهم – فهى لم تعرف

تقنيناً لهذا القهر أو القسر . وقد كان رئيس القبيلة يستطيع أن يسجن الجانى بربطه أمام خيمته حتى يقوم بتعويض المجنى عليه، إلا أن السجين ما كان يقضى مدة محددة فى سجنه، ولكنه يترك لحين يسعى أقاربه فى سداد الدين أو دفع التعويض.

ولم تعرف القبائل التى تعيش فى بادية الكويت كذلك أية هيئات أو مجالس قضائية تضم رجالا متخصصين فى القضاء فى المنازعات التى تقع بين أبناء القبيلة الواحدة، أو بين أبناء القبائل المختلفة . ولم تكن مجالس الصلح أصلا بمثابة هيئات للقضاء – تحكم بالعقوبة المناسبة – ولكنها كانت عبارة عن اجتماعات تقليدية تساعد كل من الجماعة التى ينتمى اليها الجانى والأخرى التى ينتمى اليها المجنى عليه فى الوصول إلى التسوية المرضية .. وإن كان أمير القبيلة هو الذى يحكم بتلك التسوية المرضية فهو ما كان يصدر حكمه إلا بعد الاتفاق مع الأطراف المتنازعة على قبوله والالتزام به، أما فى حالة إذا لم يفلح فى الوصول إلى مثل هذه التسوية المرضية فقد كان يلجأ إلى استشارة كبار القبيلة أو «رعاة السالفة» ليوصوا بما يجب أن تكون عليه التسوية .

كذلك فلم تكن السلطات التى يتمتع بها أمير القبيلة تقسر المتنازعين على تنفيذ ما يتفق عليه «رعاة السالفة» أو العمل بالتقاليد فيما يتعلق بنوع التسوية المرضية، كما لم تكن تستطيع أن تمنع الطرف الذى لا يرضى بتلك التسوية عن «الانتزاع» (١٧) أو الانفصال عن تلك الوحدة القبلية ككل لينضم إلى وحدة قبلية أخرى ، أو يقف بمفرده ليفرض على الجانى التسوية التى يرض هو عنها .

والهيئة القضائية الرابعة فى كويت ما قبل التغير كانت هى المحكمة الشرعية وهى الهيئة الوحيدة بجانب أمراء المناطق – التى كانت الدولة ممثلة فى الأمير «الشيخ» تمارس تعيين أعضائها وتنظم مركزياً مشروعية القسرفى تنفيذ أحكامها التى يصدرها قضائها إعمالا لفقه أهل السنة والشيعة فى الشريعة الاسلامية – وبالرجوع إلى نصوص مجلة الأحكام العدلية التى تحتوى على قواعد فقهية فى البيوع والاجازة والكفالة والحوالة والرهن والامانات والهبة والنصب والاتلاف

والحجر والشفعة والشركات والوكالة والصلح والابراء والاقرار والدعوى والبينات والتحليف والقضاء .

وكان قضاء تلك المحكمة ينظرون فى القضايا التى ترفع أمامهم مثل قضايا الزواج والطلاق والميراث والبيع والوصاية ، ويقومون إلى جانب ذلك بالفصل فى المنازعات التى تفشل السلطات التقليدية الأخرى – لأمراء المناطق أو القبائل أو لجان العارفين بالسالفة – فى تسويتها ويختار المتنازعون فيها حكم الشرع مثل القضايا التجارية والبحرية .

ومع أن الرشيد يجزم فى كتابه عن تاريخ الكويت ان آل الصباح لم يولوا القضاء أحداً أول ما نزلوا فى أرض الكويت (١٨) ، حيث كان يتولى الفصل فى المنازعات التى تنشب بين الأهالى أناس يختارهم المتنازعون أنفسهم – ويرتضونهم للحكم فيما شجر بينهم – فإن منصب القضاء فى الإمارة قديم ، وإن كان أول من تولاه غير معروف بالتحقيق فإن الرشيد لا يستبعد أن يكون أول القضاة فى الإمارة هو الشيخ محمد بن فيروز المتوفى عام ١١٣٥ هجرية . كذلك فمن الثابت أن ذلك المنصب ظل موجوداً فى الإمارة طوال الفترة من ١١٧٠ هـ حتى عام ١٣٤٨ هـ فى عائلة واحدة هى عائلة العدسانى الذين كانوا يتولوا الحكم فى القضايا الشرعية بتطبيق أحكام الشريعة الاسلامية (١٩) .

ويعتبر انشاء مخافر الشرطة ومراكز المختارية فى الجماعات المحلية التقليدية فى الكويت بمثابة تنظيم حديث مقنن لتمثيل السلطة المركزية للإمارة أو الدولة تحكمه قواعد صورية مجردة فى تلك الجماعات . وقد وجد ذلك التنظيم فى البداية إعراضاً من الأهالى الذين رأوا أنه من العيب أن تتدخل السلطة الرسمية فى مخفر الشرطة فى قضاياهم الشخصية ومنازعاتهم التى يفضلون أن تتم تسويتها بالطرق العرفية التقليدية التى تهدف إلى تهدئة الخواطر وتصفية النفوس قبل أن تعيد الحق إلى أصحابه .

وبعد فلقد حاولنا فى هذا الفصل أن نعنى بدراسة بعض جوانب فى بنية

المجتمع التقليد فى الكويت – وبخاصة بعض الجوانب الاقتصادية والسياسية – فيما يتعلق : بالظروف الإيكولوچية والمناشط الاقتصادية التقليدية ، والملكية ونظم تبادلها وحمايتها فى النسق التقليدى ، والوحدة السياسية والسلطة التقليدية والتقنين العرفى فى ذلك المجتمع التقليدى.

وقد اتضحت مظاهر التنوع فى المناشط الاقتصادية التقليدية وتأثرها بالظروف الجغرافية والأيكولوچية .. فقد كانت هناك المناشط الانتاجية التى تنتج المحاصيل النقدية مثل الغوص، وكانت هناك المناشط الاقتصادية الاستهلاكية التى تقوم بغرض توفير الحاجات الاستهلاكية للجماعة – وقد تمثلت فى صيد السمك والزراعة والرعى – وهذا فضلا عن احتراف النقل البحرى بالأساليب التقليدية، وما ارتبط به ذلك النشاط من احتراف التجارة التى أدخلت مورداً جديداً من موارد تراكم الثروة لا يعتمد على الاستغلال المباشر للمصادر الطبيعية .

ولقد كانت الأوضاع القبلية والسياسية التقليدية من العوامل المحددة لطبيعة حيازة الأرض وحقوق ملكيتها واستغلالها . فلم يكن هناك نوع من التمركز الاقليمى للوحدات القبلية – فى الصورة المعروفة فى المجتمعات القبلية الانقسامية التى يتناظر فيها التوزع القرابى القبلى مع التوزع الاقليمى – وبالتالى ظهور نوع من السيادة القبلية للأرض – وبخاصة أرض المراعى – يقود على عنصر السبق وحده فى وضع اليد، كما توقف حق استغلال الاراضى الزراعية على تفويض السلطة المركزية للشيوخ أو ممثليهم فى المناطق الاقليمية بالإمارة.

وقد عرف المجتمع التقليدى نظم الملكية الخاصة لموضوعات أخرى من موضوعات الملكية – مثل المنقولات وقوة العمل وأدوات الانتاج – على الرغم من وجود مظاهر التعاون التكافل الاجتماعى المختلفة التى كانت تعمل على إعادة توزيع موضوعات تلك الملكية على أعضاء المجتمع إعمالا لقيم اجتماعية معينة، كما يتمثل فى توزيع حصيلة الصيد أو القيام بعمليات «المفازعة» والتعاون التقليدى.

وقد انعكست فى النسق السياسى التقليدى ملامح مركزية السلطة وتوزعها معاً.

فقد كانت هناك الوحدات القرابية القبلية الثأرية التى تعتمد على قوتها الذاتية فى الحفاظ على حقوقها وفى فرض احترام العرف القبلى بما يتفق ومصالحها الخاصة ومركزها الاجتماعى بين الوحدات الأخرى من نفس النوع أو من نفس الدرجة. كما كانت هناك السلطة المفوضة فى المناطق الاقليمية المتمايزة التى تحكم بالسالفة- وتلتزم بأوامر السلطة المركزية - فيما يشجر بين السكان من منازعات فى المناشط الاقتصادية والاجتماعية التقليدية. وبخاصة فيما يتعلق بتنظيم علاقات العمل فى النشاط الاقتصادى البحرى فى الغوص والسفر.

ولقد كان المجتمع الكويتى - وبخاصة فيما بعد الحركة السياسية التى قام بها مبارك الصباح، والتى تمخضت عن ظهور ملامح الادارة الحديثة فيما يتعلق بتقنين السلطة وتفويضها على أسس رسمية دون استنادها على العلاقات القرابية أو القبلية - مثالا ممتازاً لتتبع مراحل النمو السياسى الذى يتخذه ظهور الدولة فى المجتمعات التى لم تكن تؤلف دولة. ولقد استمر الأزدواج والتعدد فى النسق السياسى التقليدى فى الكويت إلى أن فرضته الظروف الاقتصادية والسكانية - وبخاصة فيما أسفرت عنه من توافد الهجرات العمالية، وما تعرض له المجتمع التقليدى ذاته من عمليات للحراك السكانى والهجرة الداخلية - وقد فرضت هذه الظروف الجديدة أشكالاً جديدة من التقنين والتنظيم .

الهوامش والمراجع

هوامش :

١- Fortes, M. and Evans. pritchard, E.E, (eds) African Politicel Systems, O.U.P., Oxford, 1940, P.x.

٢- Ibid., P. xix.

٣- Schapera, 1, Government and Politics in Tribal Societics; Watts, London, 1956, pp. 11-20.

٤- Ibid., pp. 218. 219 .

٥- مصطفى حسنين : نظام المسئولية عند العشائر العراقية العربية المعاصرة - مطبعة الاستقلال الكبرى - القاهرة - الطبعة الأولى ١٩٦٧ - ص ١٢٧ .

٦- محمد عبده محجوب : الأنثروبولوجيا السياسية - الهيئة المصرية العامة للكتاب- الأسكندرية - ١٩٧٦ .

٧- أحمد أبو زيد : دراسات أنثروبولوجية فى المجتمع الليبى - نفس المرجع الذى سبقت الاشارة إليه - ص٢١ .

٨- نفس المرجع السابق - ص ٣٣ .

٩- تعبّر خطوط الرقص فى مجتمع أولاد على بالصحراء الغربية من مصر عن الوحدة السياسية القبلية وتمايزها سورة محددة ، فعندما تكون هناك إحدى حفلات الزواج أو الخطبة يصطف الرجال من أبناء البيت أو العيلة الواحدة فى صف واحد من صفوف الرقص - وهذا إذا كان الحاضرون جميعاً من نفس القبيلة التى تضم عدة بيوت أو عائلات يكون الواحد منها وحدة ثأرية متمايزة. أما إذا كان الراقصون ينتمون إلى عدة قبائل - بالتالى عدة بيوت أو عائلات مختلفة - فإن رجال كل قبيلة يقفون معاً فى صف واحد . وهكذا تعبر صفوف الرقص عن عملية الانقسام والالتحام السياسى التى تعبر عن النسبية البنائية فى ذلك المجتمع .

١٠- محمود سلام زناتى : الاسلام والتقاليد القبلية فى إفريقيا - دار النهضة العربية للطباعة والنشر - بيروت ١٩٦٩ - ص ١٧١-١٧٢ .

١١- أنظر الملحق الخاص «بالعوايد أو الدرايب» أو القانو العرفى فى مجتمع أولاد على فى كتابنا : أنثروبولوجيا المجتمعات البدرية - الهيئة المصرية العامة للكتاب- الأسكندرية ١٩٧٦ .

١٢- يروى أهل الجزيرة قصة اعتداء أحد الصيادين على حقوق جار له فى الصيد، حيث رمى ذلك الصياد شبكته فى مقابل شبكة جاره الصياد الاخر . وكان على ذلك الصياد أن يرمى شبكته بجانب شبكة جاره لا أمامها لكيلا يحجز عنه السمك . وقد أحضر الأمير المعتدى ومعه شبكته وأمر بتغريمه عشر روبيات ومصادره الشبكة « عدة الصيد» ودفع الصياد الغرامة وتوسط بعض كبار السن فى الجزيرة ليعفيه من مصادرة عدة الصيد.

١٣- وزارة الشئون الاجتماعية والعمل - علاقات العمل فى المجتمع الكويتى، الكويت - ١٩٦٧ - ص ص ٧-٨ .

١٤- هناك كثير من أوجه الاتفاق فيما يتعلق بالسلطات التى يمارسها أمراء المناطق والنواخذة فى المجتمع الكويتى التقليدية، وتلك السلطات التى كان يمارسها الاقطاعيون فى العصور الوسطى - حيث كانت الضيعة الاقطاعية هى مركز الشئون الاقتصادية والعلاقات الاجتماعية كما أنها تعتبر مركزاً محلياً لأغراض ضبط الأمن - البوليس - والقضاء . وكان الاقطاعيون يمارسون أوامر السلطة المركزية التى تنتمى إليها الضيعة وتقع فى محيطها . وقد كانت تقوم بجميع ما تطلبه تلك الحكومة أو السلطة المركزية فى القضاء والضرائب ومراقبة المتشردين والقبض على اللصوص وصيانة الطرق وما أشبه ذلك ، وفضلا عن هذا فقد كانت هناك أعمال كثيرة لا تتدخل تلك السلطة المركزية فيها إلا عن طريق غير مباشر مثل مسائل ضبط التجارة ومحاكمة اللصوص وتنفيذ الاتفاقات والامتيازات ومقرراتها أنظر : ج.و. كوبلاندوب . فليو جرادوف ، الاقطاع فى العصور الوسطى فى غرب أوروبا - ترجمة أحمد مصطفى زيادة - مكتبة النهضة المصرية الطبعة الثانية ١٩٥٨ - ص ص ١٢٨-١٣٠ .

١٥- وزارة الشئون الاجتماعية والعمل بالكويت - علاقات العمل فى المجتمع الكويتى - نفس المرجع السابق - ص ٩ .

١٦- مصطفى حسنين : نظام المسئولية عند العشائر العراقية المعاصر - مطبعة الاستقلال الكبرى - القاهرة - الطبعة الأولى ١٩٦٧ - ص ص ٦٥-٦٦ .

١٧- يفرض مبدأ امتداد المسئولية أن تشرك كل الوحدات القرابية المتمايزة - كل الوحدات الانقسامية الصغرى فى الوحدة الثأرية السياسية الكلية - فى تعضيد بعضها البعض فى حالة نشوب نزاع بين واحدة منها مع الجماعات أو الوحدات الثأرية السياسية الكلية الأخرى. وأحياناً ما ترغب إحدى تلك الوحدات الانقسامية الصغرى فى الانفصال أو الانتزاع على الوحدة السياسية الثأرية الكلية التى تنتمى إليها لزسباب تتعلق بكثرة قيامها بالاشتراك فى دفع التعويضات التى توقع على تلك الجماعة لكثرة اشتباكاتها واعتداءاتها على الجماعات الأخرى - أو تكون أسباب الرغبة فى الانتزاع هى الاستقلال لتكوين وحدة ثأرية مستقلة - حين تشعر تلك الوحدة الانقسامية بكثرة عدد أعضائها - وبخاصة إذا كانت تحتل مرتبة أدنى فى نسق الترتيب والتفاصل الاجتماعى فى المجتمع القبلى بناء على الأسس العرقية أو الأصول القرابية التقليدية. وعملية الانتزاع لها ما يقابلها فى المجتمعات القبلية العربية الأخرى، فهى تسمى فى مجتمع أولاد على بالصحراء الغربية من مصر عملية «براوه» والقواعد العرفية عندهم تحدد الأسباب التى تؤدى إلى البراوة . ففى « الدرايب» أو مجموعة العوايد العرفية نص على أ ق « عوايدهم فى الأشياء التى تثبت البراوة أنه إذا حلف العمير - أحد أعضاء الوحدة الثأرية - يمين روح أى يمين البراءة أو الادانة فى اتهام القتل - وعميره موجود بقريه ولم يحلف معه براوة بدون براوة. ومن أكل ثلث الدية أو دفعها وحده وعميره موجود بوطنه براوة بدون براوة، وكذلك من كسر عظم عميرة أى قتله عمداً لا خطأ براوة من غير براوة.

١٨- عبد العزيز الرشيد : تاريخ الكويت - نفس المرجع السابق - ص ٧٦ .

١٩- يتفق عبد الله الحاتم مع يوسف بن عيس القناعى وعبد العزيز الرشيد فى أن الشيخ محمد بن عبد الرحمن العدسانى قد تولى القضاء فى الكويت سنة ١١٧هـ

تقريباً - وبقى فى هذا المنصب حتى عام ١٢٠٨هـ وخلفه الشيخ محمد صالح العدسانى الذى استمر فى منصب القضاء حتى عام ١٢٢٣ هـ. ثم عين الشيخ على بن نشوان والشيخ محمد بن محمود قضاة بالوكالة حتى عام ١٢٣٥ هـ حين استعد للقضاء الشيخ محمد عبد الله العدسانى واستمر فيه حتى عام ١٢٧٤، واستمر بعده الشيخ محمد بن عبد الله العدسانى فى عام ١٢٣٨هـ. وظل آل العدسانى يتوارثون القضاء حتى عام ١٢٤٨ هـ أنظر : عبد الله الحاتم- من هنا بدأت الكويت - المطبعة العمومية بدمشق ١٩٦٣ - ص ص ١٩-٢٠ .

الفصل السادس

الأنساق السياسية البدائية

أولاً: الظروف الايكولوجية.

ثانياً: النسق السياسي في المجتمعات الأفريقية البدائية.

ثالثاً: الاقتصاد البدائي في المجتمعات الأفريقية.

رابعاً: القرابة والبدنة في النسق الانقسامي.

خامساً: الزعامة السياسية والدينية في القبائل الأفريقية.

الفصل السادس

الإنساق السياسية البدائية

أولاً: الظروف الايكولوجية:

يقول إييفانز بريتشارد:

ترتبط مشكلة المياة ارتباطاً وثيقاً بمشكلة الانبات فهم فى حركاتهم الموسمية يسعون إلى مناطق الرعى كما يسعون إلى المناطق التى تتوفر فيها مياه الشرب فهم يأخذون الماشية إلى حيث يتوفر الماء والنبات. وحينما يقود الرعاة ما شيتهم من المعسكر إلى المناطق الخضراء فهم لا يدفعونها كيفما اتفق عبر السهل ولكنهم يتوجهون إلى المناطق التى تتوفر فيها الحشائش. ومن المحتمل أيضاً أن الحركات الموسمية ليست فقط هى التى تتأثر بتوزع الحشائش ولكن أيضاً اتجاة توسع النوير بحكمة المناطق التى يسكنوها. فالنوير يزعمون أنهم لم يتجهوا إلى جيرانهم لأنهم فقراء فى المراعى وهم كذلك لا يوجهون اهتماماً كثيراً بالشيلوك لنفس السبب.

وتقول أودري بت.Butl:

إن الحقيقة التى نراها أن الماشية تحتل أكثر من القيمة الاقتصادية يمكن أن تتضح فى الدور الذى تلعبة فى الحياة الاجتماعية.

إن العلاقات القائمة بين الجماعات القبلية المتجاورة تعتمد جزئياً على القيمة المرتبطة بالماشية. فالنوير لا يهتمون بمن لا يملكون الماشية فى حين أنهم يغيرون على هؤلاء الين يمكن لهم أن يضيفوا ماشيتهم إلى قطعانهم. فالرجل يدافع عن ماشيته حتى النهاية ويستعد لتقديم حياته فى رعايتها. إن المنازعات التى تنشأ فى القبيلة النويرية ترجع فى الغالب فى أسبابها إلى الماشية وحول ملكية المراعى ومصادر المياة الضرورية لحياتها، وتدفع الماشية كذلك فى حالات القتل والاعتداءات الأخرى. إنها الحاجه إلى الماشيه التى تدفع إلى الهجرات السنوية فى فصل الجفاف وراء المراعى الجديدة.

إن الماشية تشكل مهر العروس لدى النوير، ولهذا فإن انتقال الماشيه من عائله العريس إلى عائله العروس هو الذى يعطى للزواج حقيقته كما أن المرأ يوزع ماشيته، بين أصدقائه حتى يتفادى تعرض القطيع كله لفتك الأمراض التى تصيب الماشية ولهذا فإن الماشية تكون شبكة من علاقات الصداقة فى القرية الواحدة والقرى المنفصله.

إن العلاقت بين أعضاء العائلة ترتبط بالماشية حيث تحدد تقسيم العمل والمرتبة الاجتماعية للفرد. فالرجال يأخذون اسم ثورهم المفضل كما تلعب الماشيه دوراً هاماً فى الشعائر فهى تقدم قرباناً لأرواح الاسلاف وروح الطوطم وأرواح السماء.

ولكن إقليمية الوحدة الجنيالوجية تختلف فى شكلها ووظيفتها فى كل من نمطى التصنيف أيضاً ففي المجتمعات التى تكون دولة تنتظم الوحدة الاقلمية السلطة تشريعية إدارية، ويحدد الانتماء إلى هذه الوحدة الاقليمية أنواع الحقوق والالتزامات التى يجبر الفرد على القيام بها وإلا تعرض للجبر عن طريق القوة الفيزيقية أما فى المجتمعات التى لا تكون دولة فلا توجد وحدات اقليمية محددة بنسق إدارى ولكن الوحدة الاقليمية تكون جماعة محلية يحدد مداها الخط الذى يحكم الروابط بين البدنات التى تلتزم بنوع من التبادل كما أن الجهاز السياسى لا يشمل حقوقاً تشريعية فى منطقة اقليمية محددة ولا تقبل الحقوق والواجبات التى تفرضها عضوية الجماعة المحلية إلا من خلال الروابط القرابية الحقيقية أو المتخيلة.

ثانياً: النسق السياسي في المجتمعات الأفريقية البدائية:

يقول دافند إيستون Easton :

الحياة السياسية كنسق من السلوك ولقد انتقل اصطلاح النسق من العلوم الطبيعية إلى العلوم الاجتماعية والتربية والفن محاطاً بكثير من الخلط والغموض في الفهم. ونحن لكى نفهم مصطلح النسق السياسى لابد أن نبدأ من المسلمات الأربع الآتية:

١- النسق: أننا نفيد من نظرنا إلى الحياة السياسية كنسق من السلوك.

٢- البيئة: هناك تفرقه بين النسق والبيئة التى يوجد فيها والتى يكون هدفاً للتأثيرات الصادرة عنها.

٣- إن تنوع الأبنية والعمليات داخل النسق يمكن أن تفيدنا إذا أولناها كمجهودات تكوينية أو تواؤمية يقوم بها أعضاء النسق للتعامل مع الضغوط orcocopewith stress الصادرة عن المصادر البيئية أو الداخلية.

٤- إن قدرة النسق على الثبات فى وجه الضغوط يكون وظيفة لوجود طبيعة المعلومات والتأثيرت التى تعدد على ممثليها أو المصدرين لقراراتها.

ماذا نعنى بفكرة النسق السياسى كنسق من السلوك؟ وهل تكون الحياة السياسية مثل هذا النسق؟

معني النسق:

يمكن أن نستخدم اصطلاح النسق بمعان مختلفة فنحن قد نقصد بالنسق السلوك الواقعى الإمبريقى الذى نلاحظه ونميزه فى الحياة السياسية وهذه تكون موضوعات الملاحظة لدارسى السياسة الذين يرغبون فى الفهم والتفسير ونحن نستطيع أن نتكلم عن الظاهرة الحقيقية لنسق إمبريقى أو كنسق سلوكى لأننا نأمل فى تقديم نظرية وصفيه.

ويمكن أن نستخدم مصطلح النسق ثانياً ولا نقصد به دنيا السلوك ولكن نقصد به بناء من الرموز التى نأمل من خلالها أن نصف ونحدد ونفسر السلوك فى النسق الامبريقى. وينطبق النسق هنا مع بناء من الأفكار أو النظرية، ولهذا فنحن نطلق عليه النسق النظرى أو الرمزى. إننا فى العلوم الامبريقية حين نقارنها بالعلوم الاستدلالية كالرياضيات فإن قيمة كل نسق رمزى ترجع إلى كفاءة هذا النسق فى تفسير النسق السلوكى الذى يستند إليه وبهذا المعنى فإن النظرية السياسية المسببة سوف تكون نسقاً رمزياً يرجع أو يستند إلى نسق سلوكى نسمية السياسية.

وإذا كنا نفرق بين النسق الرمزى أو التصورى والنسق الامبريقى بأننا أحيانا نتكلم عن التطبيقات فى المستوى النظرى فيما يتعلق بمعرفتنا كيف يتفاعل الناس سياسياً ومرة أخرى سوف نتكلم بالضرورة عن مدى استخدام المصطلح أو

الفهم فى دنيا السياسية الامريقية وهذا فيما يتعلق بالنسق الإمبريقى. إن النسق السياسى سوف يحقق النسق السلوكي ومصطلحات التحليل البنائى «والاطار التصورى» و «النظرية» وهى كلها سوف تستخدم فيما يتعلق «بالنسق الصورى».

إذا كنا ننظر إلى السياسة كنسق فماذا يدخل تحت النسق السياسى وكيف نحدده؟ ماذا يمكن أن نعنى بالحدود بين الانسان التحليلية؟ ماذا يمكن أن نتعين عن النسق ونأوله كجزء من البيئه.

هناك نوعين من النسق السياسى هما النسق السياسى الكلى والنسق السياسى الفرعى ويعنى النوع الأول بالقيم التى تحدد ممارسة السلطة على مستوى المجتمع الكلى وإذا قامت فى داخل هذا النسق الكلى جماعات أخرى ذات عضوية ومسئولية محددة تنظمها قواعد ويخضع أعضائها لسلطات لا تمتد إلى غيرهم من اعضاء الجماعات. فإن القيم التى تنظم وتحدد المسئوليات والسلطات فى هذه الجماعات تكون أنساقا سياسية فرعية الأخرى. إن العملية السياسية مرتبطة بوجود قيم تحدد مشروعية السلطة ومدى خضوع اعضاء الجماعة لهذه السلطة، والجزاءات التى تسند هذه السلطة. وإذا امتدت هذه السلطة وتلك الجزاءات يخضع لها كل أفراد المجتمع بصرف النظر عن التجمعات الداخلية التى قد يكون قيامها لخدمة أو للقيام بإحدى وظائف السلطة الكلية، فإن القيم التى تحكم هذه السلطة تكون النسق السياسى للمجتمع الكلى. وإذا كان لهذه السلطة ألا تتعدى حدود الجماعات الفرعية فى المجتمع الكلى فنحن أمام نسق سياسى فرعى على مستوى الجماعة الفرعية التى تحدد القيم التى تنظم السلطة وخضوع اعضاء هذه الجماعة الفرعية لها. فالعائلات. والجماعة القرابية الممتدة وبيوت العمل والاتحادات التجارية. والأحزاب السياسية، والكنائس وهى وحدات يكون كل منها نسقاً إجتماعياً وتقوم فيها أنواع معينة من المناشط المتعلقة بتنظيم السلطة والجزاء الذى يخضع له أعضاء هذه الجماعات وهذه المناشط والقيم التى تنظمها تكون نسقاً هو النسق السياسى».

أما كبير القرية أو زعيمها فهو يلعب أدواراً ليس فقط كزعيم سياسى ولكن كقائد شعائرى والمقرر الاقتصادى ورئيس الوحدة القرابية فى مظهرها العائلى. وهو فى الواقع يقوم بكل هذه الأدوار المختلفة تحليلياً بدون تغيير الأسس التى

يقدم عليها دوره الواقعي. وإذا كانت الحدود بين النسق السياسى تكون فى هذه المجتمعات أكثر إختلاطاً وصعوبة فى الاكتشاف:

إن درجة اختلاف النسق السياسى عن ا لأنساق الاجتماعية الأخرى فى المجتمع وبالتالى درجة الوصف بين هذه الأنساق يمكن تقوم على الاسس الآتية:

١- مدى التفرقة بين الأدوار والمناشط السياسية والأدوار والمناشط الأخرى أو مدى تجسم هذه الأودار والمناشط فى وحدات بنائية محدودة كالعائلة أو الجماعات القرابية.

٢- إلى حد أو مدى تكوين القائمين بالأدوار السياسية جماعة منفصلة فى المجتمع وشعورهم بالوحدة الداخلية والترابط.

٣- إلى أى حد تتخذ الأدوار السياسية شكل التدرج الهرمى فى الرياسة مختلفة بذلك عن التدرجات الهرميه الأخرى القائمة على أساس الثروة أو الأمتيازات الأخرى. إلى أى حد تقوم عمليات التعيين والاختبار على اساس مختلفة بالنسبة للقائمين بالأدوار السياسية المختلفة الأدوار الأخرى، وإذا أعتمدنا على الدلائل أمكن لنا تصنيف المجتمعات الانسانية فى مراتب rank بالنظر إلى حدود التفرقة بين مدى الاختلاف فى الأدوار السياسية عن الأدوار الاجتماعية الأخرى.

يقول هوبل .Hoebel:

«إن النوع الوحيد من المجتمعات الذى نستطيع أن نقول أنه لا يتمتع بوجود التنظيم السياسى إن ينتظم كعائله كبيرة مفردة تتفاعل تحت الضبط العائلى Familial control. ولكن سرعان ما يضيف قائلاً أن ذلك النوع من المجتمعات لا يوجد بين الناس اليوم؛ وذلك لأن كل المجتمعات أصبحت انقسامية وحينما توجد جماعات فرعية تكون وحدات منفصله داخل الكل الاجتماعى يوجد تنظيم سياسى - كنسق لتقنين العلاقات بين الجماعات أو أعضاء الجماعات المختلفة فى المجتمع ككل كبير «ونستطيع أن فى النهاية أن نقول أن التنظيم سياسى سمة تميز كل المجتمعات».

يقول ريرفيلد:

«لا يوجد ما يمكن تسميته سياسياً فى أشد المجتمعات بساطة إذا كنا نقصد بكلمة سياسى التنظيمات التى تعبر عن أو تفرض بالقوة الرأى العام أو إرادة الحاكم رسمياً وبصورة عامة. فإننا لا نجد لدى سكان جزر الاندمان من يمارس سلطة عامة تحكم أو تقرر أو له صلاحيه الدخول فى المباحثات باسم الجماعة المحلية. وفى هذا المجتمع لا توجد دولة أو حكومة سياسية».

ويقول لوريستون شارب أننا إذا رجعنا إلى ميردوك Murdock لوجدنا إن فى عينته الاثنوجرافية تحت مقولة Political Integration لتكامل السياسى، أنه يدلنا على جماعات اثنولوچية تتميز بافتقارها إلى مثل هذا التكامل حتى فى المستوى المحلى. مثال ذلك حيث لا يعترف رؤساء العائلات بسلطة سياسية أعلى. ونستطيع أن نجد كثيراً من الناس فى أجزاء متفرقة من الدنيا تنتمى إلى هذا المرتبة Class.

ويقول ورسلى أننا بالنسبة للتالتزى نجد أن هذه التفرقه يمكن واضحة حيث نجد الفروع الدنيا من البدن تكون وحدة ذات إطار إتحادى لجماعات محلية تعتمد فيها روابط المصاهرة بالأهمية. ذلك فمثل هذه التفرقة أمر واجب ويجب أيضاً التفرقة بين كل من العائلة الأولية والعائلة الممتدة والوحدة المرتبطة باستقلال الأرض الواحدة، والوحدات السياسية الأعلى أحداها عن الأخرى إذ يعتبر النظر إليها جميعاً لأقسام عشائرية (بدنات) إغفال للاختلافات القائمة بين كل منها والأخرى.

يقول ادوارد وينتر:

إن القرية فى مجتمع Bwamba هى الوحدة السياسية السياسية الأساسية تحدها منطقة اقليمية معينة يستغلها أفراد البدنة الكبرى التى تكون الكل القرابى العاصب أو الوحدة الچينالوچية الكبرى التى تربط بين أفراد القرية الواحدة فى وحدة سياسية اقليمية حربية. تقوم بينها وبين الوحدات مماثلة علاقات المصاهرة إعمالاً لمبدأ الزواج الاكسوجامى الذى يحتم على الشخص أن يتخذ له زوجه من خارج الوحدة الچينالوچية للبدنة الكبرى. وتقوم الحرب بين القرى المختلفة وفيها تظهر الوحدة السياسية للقرية.

ومجتمع Bwanba بهذه الصورة يتكون من وحدات متماثلة فى التركيب السياسى والقرابى والاقتصادى والشعائرى هذه الوحدات هى القرى. وإن كانت هناك فكرة عليه الجسر الجغزافى المشترك الذى يرتبط بين عدد من البدنات الكبرى التى تتمركز فى القرى أو الوحدات السياسية المتماثلة، فإن هذا لا يمتد إلى أن يرتبط بين هذه الوحدات فى شكل تنظيم اجتماعى معين. بقول آخر الوحدة العشائرية فى مجتمع Bwanba لا تكون وحدة سياسية تتعدى وتسغرق حدود البدنات الكبرى التى تتمركز إقليماً فى القرى أو الوحدات السياسية الكبرى. ومن ناحية أخرى إذا كان التركيب الحقيقى للقرية يكشف عن وجود عديد من الأفراد الذين ينتمون إلى وحدات قرابية أو بدنات كبرى غير البدنة الكبرى الأساسية فى القرية فالقرية كوحدة قرابيه تكون كلاً سياسياً بغض النظر عن التباين أو التغاير فى محتويات هذا الكل.

إن العلاقات السياسية فى مجتمع Bwanba إذا اتخذنا القرية كوحدة سياسية كبرى وأساسية علاقات بين قرى تتماثل وتتساوى فى القوة، فهى أشبه بالعلاقات الدولية بين وحدات هى الدول ذات السيادة. فالحرب هو الوسيلة لتسوية المنازعات التى تنشأ عن حوادث القتل والوسيلة النظرية لتسوية حالات الثأر بين القرى المختلفة هى الحرب. ولكن نظام الزواج الاكسوجامى يفرض من ناحية أخرى أنواعاً من التعاون وأنماطاً من السلوك تحكمها قيم تتعلق بتوقعات ابن الأخت من الخال والخال من ابن الأخت، وهى علاقة متضايفة تنشأ عن روابط المصاهرة حيث تنقل الزوجه إلى بدنة أخرى غير التى تنتمى إليها لتصبح خيطاً جديداً فى نسيج العلاقات المتداخلة التى تربط تقريباً جميع القرى أوالوحدات السياسية التى تكون مجتمع Bwanba. ونحن فى دراستنا للنظام السياسى لا نعلق أهمية على أنماط السلوك والتوقعات المتبادلة بين الخال وابن الأخت. أو ابن الأخت والخال. بقدر ما يهمنا ما ينعكس من جماع هذه العلاقات من روابط تخفف من حده الاطار النظرى لتسوية المنازعات بين الوحدات السياسية المتماثلة المختلفة عن طريق الحرب.

إن القرية فى مجتمع Bwanba تمركز اقليمى نظرى لوحدة قرابية فى شكل

بدنة كبرى تربط بين أفرادها روابط الاشتراك الچينالوچى تسندها قيم شعائريه تصور الإنحدار المشترك من جد أول، وتفرض عبادة الأسلاف كتعبير عن الوحدة الشعائرية للوحدة البدنية التى تتمركز فى وحدة سياسية معينة هى القرية.

إقرار السلام والنظام:

تقول لورا بوهنان:

«إن إقرا السلام والنظام داخل الوحدة الإقليمية السياسية الصغرى لا يمكن وصفه بسهولة كما لو كان وظيفة لنسق أو لتكامل بنائى لأنساق ما ولكنه النتيجة المركبة لأدوار وقيم متنوعة».

A- رئيس القسم الاقليمي السياسي الأصغر The Compoumd:

تعتبر الـ Compound الوحدة الإقليمية السياسية النواة التى تتوحد فيها وحدة چينالوچية معينة بمنطقة اقليمية سياسية معينة لتكون كلاً مستمراً فى مقابل الوحدات الخارجية المماثلة. ولا تقوم بين الوحدات البدنية أو الجينالوجية التى تكون عناصر هذه الوحدة النواة من الوحدات الخارجية المتميزة وحدة عرفية. ولكن تربط بين العناصر البدنية والجنيالوجية لهذه الوحدة روابط معينة نلخصها فيما يلى:

I – الإقامة المشتركة فى القسم الإقليمى الأصغر الذى تتفرق خلال مزارعهم.

II – العضوية فى وحدة قرابية واحدة والعضوية فى طبقة عمر والتراحم بين أفراده هذه الوحدة القرابية.

وتخضع هذه الـ Compound لسلطة رئيس الرجل الذى يحتل المكانة الأعلى Renior فى الجماعة وقد يكون العاصبين أو غير العاصبين أو العبيد أو الغرباء فى علاته بالأفراد الآخرين، ولكنه يعتبر الشخص الوحيد فى مجتمع الـ TIV (فيما عدا مجال الأسواق وعلاقة الأب بالإبن والزوج بالزوجة) الذى يمارس سلطة محددة فى مجال محدد على أناس معينين. [ولا تستقيم هذا القضية إلا إذا أغفلنا النظر إلى الأدوار ذات السلطة التى فرضتها الإدارة البريطانية حيث أنه بدون هذه الإدارة كانت لمثل هذه السلطة أن تتفتت لأنها تتمتع بقليل أو لا تتمتع بتأييد

أخلاقي]. إن الحفاظ على السلام اليومي وتسوية المتاعب في أمور الدين أو السرقة والشجار والاعتداء على الزوجة... الخ. توضع بين يديه ولعل جزءاً كبيراً من سلطتة ونشاطة المستمر الثابت هو الذي يساعد القيادات السياسية غير الرسمية الأخرى.

B- الرجال الكبار ذوي المكانة الاجتماعية المميزة:

الكبار هم رجال يكونون عادة من كبار السن من رؤساء الـ Compounds الذين تتوافر فيهم عدة صفات مثل:

أ – المعرفة بالفرف اليومي والتاريخ الجينالوجي والشخصي لاقاربهم العاصبين.

ب– التمكن من السحر الخاص بالقيمة والاخصاب.

جـ– قوة الشخصية والقدرة التي تكون علامة على التعامل مع العين الشريرة.

الرجال ذوي المكانة رجال يتمتعون بالثروة التي تمكنهم من أن يمركزوا حولهم عدداً من الأتشباع الذين يجعلون لهم شهرة عبر المجتمع وخصوصاً عندما يؤمنون الطرق للذين يدفعون لهم ويسلبون من لا يدفع.

C- مجلس المناقشة:

يجتمع الكبار لمناقشة الاتهام بإعمال العين الشريرة ضد الشخص وتقدير التعويض المناسب عن الأضرار التي لحقت به. لحماية الشخص من الأشخاص ذوي السطوة.

D- النصرة:

يضطر الشخص الالتجاء إلى زملائه في طبقة العمر ليقفوا معه ضد اعتداء يقع عليه من أشخاص ذوي سطوة في المجتمع أو تعرضه للعين للشريرة. (وظيفة نظام طبقات العمر في الحفاظ على وحدة المجتمع ضد الانشقاق).

– الوساطة والتحكيم لحل المنازعات بواسطة كبار السن قيادة سياسية تخضع للنسق الانقسامي وتتأثر بالقيم الخرافيه المتعلقه بالاعتقاد في العين الشريرة.

المعاهدات ومواثيق الأسواق:

تمثل اتفاقاً سياسياً لوحدات سياسية معينة خارج حدود النسق الانقسامى وترك فرص لممارسة سلطة سياسية عبر جماعات سياسية خارج النسق الانقسامى وتمثل التزاماً غيز حدود النسق ليربط بين جماعات متمايزة.

ولا يقوم هذا الشعور بالالتزام بين أفراد المجتمع بناء على الخوف من استعمال القسر أو الوقوع تحت الجزاءات السيكلوجية القاسية وهذا يبدو أن يمكن أو سيكون فى مجتمع بدائى، ولكن المصالح الشخصية والتقاليد والولاء والثقه - بالمشروعية والقانونية كلها تمثل متغيرات فى تحديد مساعى الإلتزام بقبول قرارات السلطة، وفى الحقيقة من الشعور بالالتزام بالروابط هى التى تحيز السياسة عن أنواع الالتزامات الأخرى.

يقول ميك:

«نحن نعنى بتنظيم مراحل العمر تصنيف كل أعضاء المجتمع الذكور فى جماعات أو جمعيات من الأفراد من نفس السن تقريباً. وكقاعدة عامه تظل الجماعات دون تنظيم إلى أن يبلغ أعضائها سن الخامسة عشرة أو الثامنه عشرة ويكون الصبيان مرحلة عمرهم آليا دون تنظيم صورى خلال لعبهم بعضهم مع البعض ليلاً أو اشتباكهم فى حلقات المصارعة وليست هناك طقوس تكريس رسمية فى مرحلة العمر وإن كان العرف يدفع أب الشاب إلى أن يقدم وليمه لزملاء ابنه فى مرحلة العمر عندما يحين للشاب أن يلبس رداءه.

إن تنظيم مراحل العمر منذ الوهله الأولى وسيله عرفيه للتفرقة بين الكبار والصغار فى المجتمع الذى يحتل فيه الكبار أهميه اجتماعية قصوى. حيث يجب أن يبدى الشخص احترامه لمن هم أكبر منه سناً. وليس من اللائق أن يستعمل اللشخص لغه المزاح أو لا يبدى التحفظ فى علاقتة بمن هم أكبر من سناً وبالمثل يستطيع كبار السن أن يصدروا أوامرهم للصغار. إن نظام مراحل العمر لهذا يعتبر وسيلة مناسبة يمكن بواسطتها أن يمارس أشخاص معينون الواجبات العامه التى تتفق وعمرهم. ويمكن للكبار أن يصدروا أوامرهم لمرحلة العمر فى الجماعة المحلية. ينظفون الطريق أو يقطعون الشجر أو ينقلون اليام من مكان لآخر أو

ليزرعوا اليام لأحد الأغنياء المهمين فى المجتمع أو يعملون كشرطه فى الأسواق أو يقومون بالدفاع أو الاغارة على الاعداء ويخضع من لا يطيع هذه الأوامر بأ يجازى من زملائه.

ويقوم نسق طبقات العمر ى مجتمع TIV ليبتعدى حدود الوحدات القرابية النواة ليربط بين عناصر الوحدة الإقليمية السياسية فى نسق أفقى حيث تشمل طبقة العمر جميع الرجال الذين يكرسون فى الطبقة فى وقت معين معاً ويتوقف مدى هذه الطبقة على نوع الموقف الذى يتوقع فيه ويجب إعمال القيم المتعلقة بطبقة العمر. فعندما يتعلق الأمر بطلب مساعدة أعضاء الطبقة لتأييد أحدهم ضد اعتداء يقع عليه من أحد أفراد الجماعات السياسية الأخرى فإن جميع أعضاء الطبقة بحسب امتداد الوحدة السياسية على مستوى النسق الانقسامى يتحدون ليؤيدوا ويقفوا بجانب زميلهم فى الطبقة. ولكن الأمر يختلف عندما لا يدخل العنصر السياسى فى تحديد مدى الطبقة وبالتحديد عندما يتعلق نشاط الطبقة بعمل داخلى لا يتسم بالصفه السياسية البنائية.

ثالثاً: الاقتصاد البدائي في المجتمعات الأفريقية:

١- يمكن أن ننظر إلى العلاقات الاقتصادية فى ذاتها فهى دائماً تكون علاقة مباشرة وهى علاقات اجتماعية من نوع معين فتقسيم العمل يكون جزءاً من علاقة عامة بين أشخاص من جنس وعمر مختلف، بين الزوجين أو بين الآباء والأبناء أو بين الأقارب أحدهما والأخر وهكذا.

١- يوجد نوع من التخصص ولكنه يكون حيث لا توجد وظائف مهنية فمع أن بعض النساء يجدن أكثر صناعة الأنية والسلاسل بالنسبة للأخريات كما أن بعض الرجال يتفوقون فى صناعة نوع معين ن الأساور التى يحتذيها الشبان ليعبروا عن قوة احتمالهم فإن الاناس الذين يرغبون فى هذه الأشياء المادية يستطيعون أن يسألوا أفراداً فى حدود جماعتهم المحلية أن يصنعوها لهم مقابل بعض الهدايا الآجله أو العاجلة ولكن ليس هناك دائماً فرصة لثالث كناقل للخدمة ومن هنا لا توجد فرص لقيام التجارة.

٣- لا يوجد تراكم فى الثروة وحتى إن تمثلت الملكية الخاصة فى قطيع من الماشية يكون لعدد كثير من الأفراد حق اجتماعى فيه بحسب العلاقة القرابية

والاجتاعية التى تربط بين الفرد والجماعة فإن إعادة التوزيع المستمرة لا تسمح بنوع من تراكم الثروة التى يمكن أن تؤدى إلى نوع من التفاضل فى المراتب الاجتماعية القائمة على الثروة.

٤- إن العائلة البسيطة تكون بمعنى ما الوحدة الاقتصادية ومع فهى دائماً تعتمد على وحدة أكبر فى اشباعها لحاجاتها المتنوعة فى البقاء والعيش والقنص والرعى، فدائماً يوجد من التضمامن والتعاون بين الجيران من الأقارب الذين يلتزمون بمساعدة بعضهم البعض. بل إن دائرة التعاون تتعدى الوحدة القرابية البسيطة لتشمل الجماعة المحلية ككل التى تساهم ولو بطريق مباشر اشباع حاجاتها ككل.

يقول ايفانز بريتشارد:

«إن التجارة ليست عملية اجتماعية مهمة بين النوير وذلك لأسباب كثيرة نوجزها فيما يلى: فالنوير لا يملكون شيئا يتجرون فيه سوى ماشيتهم وهم ليسوا على استعداد للتخلص عنها فكل ما يريدونه هو مزيد من الماشية وهو ما تحبب فيهم الاغارة على الدنكا ليحصلوان منها عليها بسهولة. وهم نادراً يكونون على علاقات طيبه مع جيرانهم حتى تنشأ بينهم فرص التبادل التجارى ومع أنهم قد يحدث فى مناسبات متفاوتة أن يقوم بينهم وبين الدنكا والانوال نوع من التبادل فإن ما يمكن الحصول عليه من أناس كالنوير هو الغنائم. فليست لديهم نقود أو أسواق أو نقل فيما عدا النقل البشرى. والسبب الأخر الذى يستحق التوضيح هو انحصار اهتمام النوير بماشيتهم مما قصر اهتمامهم بالعالم الخارجى ومنتجاته التى لا يشعرون فى الحقيقة بحاجة إليها».

يعرض ورسلى للاقتصاد التالنزى البسيط الذى يتمثل فى انعدام التخصص المهنى والفنى وبساطه الآلات والتكنولوجيا المستخدمة فى الانتاج وانعدام التنوع فى المحاصيل وقله التبادل التجارى، كل هذا لم يساعد على تراكم الثروة الذى يؤدى إلى فروق اقتصادية شاسعه، وإذا كان توجد أفراد أو جماعات منحتهم الطبيعة قدراً أكبر من الأنتاج الذى يزيد عن قدرتهم الاستهلاكية فإن هذا الفائض لم يوجه توجيهاً تراكمياً بل أعيد توزيعه بطرق مختلفة منها الزواج والحصول على اتباع يعطون للشخص قوة أكبر فى الميزان السياسى. وينتهى

التفاعل والنمو الثقافي إلى ظهور أنماط مختلفة من السلوك ذات صبغه اقتصادية تتمثل في الهجرات العمالية والعمل النقدي أو العمل بالأجر داخل الوحدة الإقليمية والاتجاه إلى انتاج السوق بعد أصبح التالنزى جزءاً من الاقتصاد العالمي. ثم تصل وطأة هذا التغير الاقتصادى فتمتد أثارها على بناء العائلة كوحدة متعاونه متماسكة اجتماعياً وانتاجياً كما تتمثل وطأة هذا التغير في قابلية شديدة للتفكك وانشقاق عرى الوحدة الاقتصادية والسياسية. وكما يقول واجنز لم تعد العائلة الحديثة تظهر كوحدة بنائية تتوافق مع ظروف الوجود الجديدة ولكن بدأت تظهر كعملية تحتوى على توترات عاملة وكاملة ولهذا فإن تأويل الظاهرة الجديدة في حياة العائلة لابد أن يكون ديناميكياً ونشوئياً إذا كنا نهدف إلى التفرقة بين الدال وغير الدال من الظواهر.

و «في كتاب تقسيم العمل حاول دوركايم أن يدرس الظاهرة الاقتصادية عن طريق تحليل القواعد التشريعية وتطورها من قواعد ذات جانب موضوعى إلى قواعد ذات جانب اصلاحى، وخلص من ذلك إلى نظريته المشهورة عن التضامن الآلى الذى كان يسيطر على تقسيم العمل في اشكاله البدائية وتحوله إلى التضامن العضوى الذى يميز تقسيم العمل في أشكاله الحديثة. وقد عرف دوركايم الظاهرة التشريعية بأنها قاعدة للسلوك يحدد الجزاء وتختلف الجزاءات حسب خطورة المبادئ القانونية وأهميتها وحسب ما تحظى به من مكانه في ضمير الرأى العام والدور الذى تقوم به في المجتمع. وهذه الجزاءات يمكن على اختلافها تصنيفها في أحد قسمين: - الجزاءات الردعية أو القمعية - ثم الجزاءات الإصلاحية وتختلف قواعد القانون القمعى بحسب النماذج الاجتماعية ولكن الصبغة العامة لكل فصل إجرامى هى أنه يتكون من سلوك يقابل بالاستهجان العام من جميع أفراد المجتمع أى أن الفعل يوصف بأنه اجرامى عندما يخدش العواطف القوية والأسس المحددة التى يقوم عليها الشعور الجمعى.

ويحدد جورفيتش سمات القانون بأنه وظيفته إظهار وحدة الجماعة عن طريق الإدماج الروحى للأفراد، ويستمد هذا القانون قوة الإلزام من الجماعة ذاتها. أما من حيث موضوعيته فهو تنظيم حياة المجتمع. ومن حيث البناء الداخلى للعلاقات التشريعية. فإنه يعبر عن الاشتراك المباشر للجماعة غير منفصله عن الأفراد الذين ينتمون إليها. ومن حيث مظاهرة الخارجية يعبر عن

سلطة المجتمع ومن حيث تنفيذه يحتاج إلى احترام العرف والتقاليد ويضع أمامه دائماً تحقيق المساواة.

ومن خلال الرجوع إلى دراستين حقلتين فى مجتمعين محليين فى كويت ما بعد النفط الأولى كانت فى المجتمع المحلي بمدينة الأحمدى التى تمثل النمط المجتمعى المستحدث الذى انشئ لمواجهة أوضاع اقتصادية تتمثل فى صناعة النفط دون أن يكون استند فى نوع من التخطيط للتوافق أو الاتساق مع النسق المجتمعى الكلى بداية للكنه فى قيامه وتعامله الوظيفى إلى معايير ونظم تتناقض تماماً مع تلك المعايير والنظم التقليدية فى المجتمع الأصلى وذلك ليتوافق طبقاً للأوضاع التى كانت سائدة ومستقرة فى مرحلة انشاء ذلك المجتمع المحلى المستحدث وبخاصة فيما يتعلق بالجوانب الاقتصادية فى تقسيم العمل وتفاوت الفئات الأجماعية يتمثف المجتمع المحلى المستحدث فى قرية الجهرار استمرار السنق القبلى التقليدى على الرغم من الإنصياع إلى النظم الإدارية والنشاطات المهنية وبرامج الخدمات الجديدة وعلى الرغم من العامة بظاهرة التقين فى المجتمع الكويتى الحديث أعنى ظاهرة التغير فى التركيب الدبوجرافى بتأثير عنصر الهجرة الداخلية والخارجية بوجه خاص.

وتتضح مظاهر التغير البنائى فى المجتمع الكويتى الحديث فى جوانب متعددة. وقد كان اهتمانا موجهاً طوال السنوات السابعة بشيئ من التركيز على الجوانب الاقتصادية والسياسية وذلك لأهمية تلك الجوانب فى البحوث التطبيقية وعمليات التخطيط فى الفترة المعاصرة إلى جانب تلك الأهمية النظرية فيما يتعلق بالتغير السياسى. هو يعتبر مجالاً خصباً لبحوث اجتماعية متنوعة لفكرة السياسية وعلم التاريخ فإن الدراسات السوسيوأنثروبولوجية البنائية تفتقر بصفة عامة إلى الدراسات الحقلية التى تتابع التغير والتقدم السريع الذى تحققه المجتمعات القبلية التقليدية كما أن النقطة المثالية التى يبدأ علماء الأنثروبولوجيا دراساتهم البنائة لمظاهر التغير فى الأبنية السياسية فى المجتمعات التقليدية هى ظاهرة التضاريس والتناقض الناتج بتلك الأنماط التقليدية القائمة فى تلك المجتمعات ذاتها وبين تلك الأنماط التقليدية والمجتمعات الإدارية الثقافية التى تدخل إلى هذه المجتمعات من خلال عمليات الاتصال الثقافى أو بفعل برامج التخطيط والتغير.

رابعاً: القرابة والبدنة في النسق الانقسامي:

يقول سميت أن هناك مدخلان لدراسة نسق البدنات هما المدخل الاثنوجرافي والمدخل النظري، ولكنه يلجأ إلى المدخل الأثنوجرافي فى أضيق الحدود ويعتمد على المدخل النظرى الذى يبدو أكثر فائدة فى ضوء التعقيد والتخصص الذى يحيط بالنظرية والمفاهيم Tenminalogy الانقسامية. ويستطرد قائلاً إن دراسة للأقسام البدنية فى حدود القرابة وحدها يغلق الطريق أمام الباحث الذى يمكنه الوصول نتائج معنية عن طريق النظر إلى البدنه كنسق اجتماعى ذو جوانب سياسية وسكانية واقتصادية. وبالمثل لا نستطيع أن تقصر تحليلنا للبدنه فى حدود العائله والاقليمية، ولكن المدخل المناسب يمتد فى دراسة النسق البدنات لتشمل النظرية العامة لعملية الحكم وصورته عن طريق الدراسة المقارن التى لابد أن تتعرض للأساطير والمثاليات المتعلقة بالاختلاف والاتفاق فى أنساق الحكم وعملياته وهذه الأخيرة تظهر تنوع العلاقات القائمة بين الوظائف والوحدات والأنساق السياسية والإدارية.

البدنه فى النوير وحدة قرابية فى نسق چيئالوچى يكون عشيرة تنقسم إلى وحدات تعكس نفس الملامح التى تتميز بها، ويكون مدى العمق التاريخى الذى يقاس بعدد الأجيال فى شجرة التسلسل حتى نصل إلى الجد الأول مؤسس العشيرة محدداً لموقع البدنة من النسق؛ فالعشيرة تنقسم إلى بدنات كبرى وكبيرة وصغيرة وصغرى، بحيث تقع كل منها فى موقع وسط من أخرتين وتفصلهما عن كل منهما مسافه بنائية محددة لا تتأثر بعوامل التغير التى تتعرض لها وحدات البدنة الصغرى التى تخضع لحتمية التاريخ والتطور الذى يؤدى إلى زوالها أو تشعبها وأزدياد عددها أو اندماجها فى وحدة أكثر قوة وحدوداً. بقول آخر إن التوزيع الانقسامى للوحدات التى تكون نسق العشيرة يتميز بالثبات البنائى، ويرجع هذا إلى ثبات المسافة النبائية التى تفصل بين هذه الوحدات فى النسق الإنقسامى للعشيرة. ومعنى هذا إن كان البناء النظرى للعشيرة يحدد مداها وعمقها التاريخى بسته عشر جيلاً، فليس معنى هذا أن العمر التاريخى للعشيرة يرجع إلى سته عشر جيلاً .وتتضح هذه الفكرة إذا تصورنا مع النوير وتجريه ايفانز برتيشاره للزمن التاريخى والزمن البنائى. إن الزمن التاريخى أو العمق

الزمنى للعشيرة يضرب فى الماضى ما شئنا عن السنين ولكن العمق البنائى أو الزمن البنائى الذى يفصل بين أجيال البدنة الصغرى ومؤسس العشيرة لا يمكن أن يزيد عن سته عشر جيلاً بنائياً لأن هذا العمق البنائى يمثل قيمة أساسية لا يستوى قيام النسق بصورته الحالية إلا إذا أخذت فى الاعتبار.

وتتميز العشيرة والبدنه فى مجتمع النوير بعدد من الخصائص يلخصها إيفانز برتيشارد إذ يقول «تميز العشيرة والبدنه وحدة الإسم والرمز الشعائرى والعلاقات الشعائرية المتبادلة. وهم يهتفون باسماء سهام Spear - names واحدة فى شعائرهم ويمجدون بعضهم البعض بالقاب واحدة، يربطهم الاشتراك فى الطوطم والمعتقادت الخرافيه الأخرى. ويمثل كل منهم من الآخر مركزاً شعائرياً محدداً».

ويقول تورنر:

«إن الأستاذ حكلمان يزعم أن التماسك الاجتماعى فى المجتمعات التى لا تتمتع بوجود نظم حكومية يبدو أنه يعتمد على انقاسم المجتمع إلى جماعات ذات عضوية متقاطعه. ومرة أخرى يقول أن الروابط الاجتماعية تقوم لتربط بين الناس الذين يكونون أعداء فى مواقف أخرى». ولقد رأينا كيف أن قرية Ndembu يقوم فيها التماسك – إلى حد ما – على تشعب سلسلة الأنتساب بين الجماعات والأشخاص. وبنفس الطريقة تترابط القرى المتجاورة فى مناطق كبار الزعماء وفى اقليم Ndandbu القبلى بواسطة طبقات مختلفة من الروابط كالقرابة والمصاهرة والجوار وأخوة الدم وهكذا. وإن تحليلاً للبنية الاجتماعية يظهر لنا كيف أن الأشخاص والجماعات الذين ينقسمون فى طبقة معينة من العلاقات الاجتماعية تربطهم طبقات أخرى من العلاقات الاجتماعية. ولكن تحليل الدراما الاجتماعية يظهر لنا أيضاً التماسك بمعنى ما يبدو أن من الضرورى تقريره بعد الانفصال الذى ينشأ عن الصراع بين الأشخاص والجماعات المكونه لها.

يقول ايفانز برتشارد:

«إن هذه القابليات أو مبادئ البناء السياسى [الإنقساميه] التى تحكم السلوك الفعلى بين الأشخاص خلال القيم التى تبدو متناقضه. ونحن نرى هذه القيم

ثابتة فقط إذا نظرنا إلى البناء باعتبارة أنساقاً من علاقات تتحدد طبقاً لمواقف اجتماعية معينة. إننا نعنى بالقيم السياسية الشعور المشترك ووضوح العضوية فى الجماعة المحلية التى هى عبارة عن جماعة حصرية (غير مفتوحة) متميزة ومقابله للجمعات من نفس المستوى، والتى يجب عليها أن تعمل معاً فى مواقف معينة وتراعى قواعد عرفيه فيها بينها ولا يستطيع فى هذا أن يتوافق السلوك دائماً مع القيم وغالباً ما يتناقض معها، ولكنه دائماً يميل إلى الامتثال بها.

ويقول جودى الذى ينظر إلى الانقسام كعملية ديناميه أن مصدر معلوماتنا عن هذه العملية يتلخص فى التسجيل لما هو قائم فعلاً بالاضافة إلى الجانب التاريخى الذى يتمثل فى معلومات الناس عن هذا الواقع، وكيف وصل إلى صورته الحالية. ويقول جودى أن فيما يتعلق بالمصدر الثانى يمكن أن نتساءل عما إذا كنا ننظر إلى هذا الجانب كمكمل للصورة البنائية الحالية بإعتباره ميثاقاً للحاضر، ولكنه يستطرد ليقرر أن فيما يتعلق بمجتمعى Lodagaba فإنه يمكن الاعتماد على الجانب التاريخى الذى يتمثل فى النصوص التى يتناقلها أفراد المجتمع كتصوير للعملية الديناميه للإنقسام، لأن هذا التاريخ الحى يتفق مع يركن إليه الانثروبولوچيون فيما يتعلق بهذه العملية فى الوقت الحاضر.

يقول جودى أن الجانب التاريخ المتعلق بعملية الانقسام يبدو ذى أهمية خاصة إذ يقوم بينه على أنه بالرغم من مقاومة الجماعات المحلية الكبرى لعامل الزمن ولكنها تمتع مع ذلك بامكانية النمو والانحلال.

يتسم نسق البدنات بالنسبية فالفرد ينتسب إلى بدنة معين فى موقف معنية بالنسبة جماعة بدنية أخرى ولكنه لا ينتمى إلى هذه الأولى بالنسبة لجماعة بدنيه مختلفة فى موقف آخر فالعلاقة بين أفراد البدنه الواحدة تنشأ بالنسبة إلى الجماعة البدنية المناقضة لأفراد هذه البدنة أو الداخلة معنها فى العلاقه التى انشأها الموقف بمعنى أما أفراد البدنتين الصغيرتين الذين يقفون من بعضهما موق التناقض طبقاً لعداوة الدم التى تنشأ نتيجة لقتل أحد أفراد البدنتين بواسطة فرد من البدنه الأخرى. ولكنه بدنه القتيل وبدنه القاتل اللتين يتضمنهما بدنه

تامة كبرى يتحدان اليؤكدان وحدة هذه البدنه التامة فى حالة دخول البدنه الكبرى ككل فى نزاع مع بدنه كبرى أخرى موازيه لها فى مستوى الانحدار القرابى العاصب.

ويرى جودى أن مصطلحات مثل القرابة الأبويه أو الأمومية أو الزواج الأبوى أو الأموى الاقامة إذا استخدمت فى تصنيف للجماعات الإنسانية فإن هذا التصنيف يقوم على كثير من التعسف، فإن الحقيقة الاحصائية تقرر انحرافاً شائعاً عن هذه الحدود القرابية والزواجية. وليس من الغريب أن نجد فى المجتمع الواحد نمطين من أنماط التجمع القرابى أو نظامين للزواج. كما إن تصور الوحدة العائلية فى حدود القرابة والسكنى المشتركة بالإضافة إلى علاقة الزواج أمر يتفق فقط مع الثقافة الأوربية الأمريكية، ولكنه يقيم تحليله للعائلة كوحدة اجتماعية تدرس فى حدود الزمن وعلاقتها بالبناء الاجتماعى للجماعة – أقول يقيم تحليله لهذه الوحدة بالرجوع إلى حدين معينين هما الانتاج والانجاب.

تتمتع الوحدة القرابية التى يكون الانحدار فيها فى خط الأم أو خط الأب والتى تكون وحدة سياسية بخاصة الانقسام التى هى أحدى خصائص عملية للحكم. وعلى مدى مستوى الانقسام تعكس الواحدات الصغرى خصائص الوحدة الكبرى المنشقة عنها، وبالمثل ينشأ فى الجماعة ذات التكوين الإدارى تسلسل هرمى من السلطة إلى أعلى المستويات إلا فيما يتعلق بالبناء الجينالوجى. فكأن الجماعة الانقسامية إن هى جماعة سياسية، وإدارية يسير خط القرابة خلال الأم أو الأب مكونان بدنة أبوية أو أبوية ينشأ فيها نظام للحكم بجانبية الإدارى والسياسى.

مجتمع Ndembu مجتمع أموى الانتساب ينحدر فيه الأفراد قرابياً خلال الأم أى أن القرابة التى تحكم الانحدار فى البدنة هى قرابة الرحم. والجماعة الأولية أو نواة البناء الاجتماعى هى العائلة التى تتمركز حول الأم مع فرصة لأن تمتد هذه العائلة لتشمل مجانبين. وقد يسفر التفاعل بين العوامل المتباينة التى تتمثل فى عاطفه الأبوة أو العلاقة العاطفية بين الأب والأبناء والظروف السياسية والاقتصادية والدينية عن تعميق القرابة العاصبة فى العائلة الأموية.

ولكن بصفه عامة تتكون القرية من عائلات تجمع بين الرجل وزوجاته وأبنائه والمجانبين الذين يشتركون فى الانحدار الأموى وزوجاتهم وأبنائهم.

أما نظام الزواج السائد فى المجتمع من ناحيه أخرى فهو زواج أبوى حيث تنتقل الزوجه للعيش مع فى الجماعة المحلية التى ينتمى إليها الزوج والأولاد الذى يكونون ثمرة هذا الزواج وأمهاتهم. ولكنهم سرعان ما يبلغون السن التى تسمح لهم شعائر الختان إن كانوا صبياناً أو شعائر البلوغ إن كن إناثاً ليفرض عليهم الانتقال للعيش فى القرية التى تنتمى إليها الأم وأن ينتقل خضوعهم وولائهم الذين كانوا يقدمونه لآبائهم والجماعة القرابية المحلية التى ينتمى إلهيا إلى الخال والجماعة القرابية المحلية الأخرى التى تنتمى إليها أمهم.

وعلى هذا يكون انتقال النساء كقوة منتجة وكمصدر للأولاد الذين يتوقف عليهم استمرار الجماعة – أن تصبح النساء مصدراً لصراع بين الجماعات المحلية المختلفة فى محاولة للاحتفاظ لهن كمصدر للانتاج والاستمرار فى المجتمع.

«إن الحقوق المتعلقة بمصادر الثروة وممارسة السلطة يجب أن تتوزع فى حدود الجماعات الاقليمية والقرابية. التى تستمر عبر الزمن طويلاً ،كما يتفق جميع الاعضاء على هذا التوزع. وإن التناقض فى المصالح تتم تسويته بواسطة عديد من النظم التى تفرض مصالح الجماعة الكل على مصلحه قسم بعينه. وهذا يبدو أنه يرجع إلى حد كبير إلى العوامل غير العملية التى تتضن نظاماً مشتركاً للقيم الدينية والإله المشترك أو كل من الأسلاف الذين تشعر الوحدات المكونة للجماعة إزاءها بالمسئولية عن أفعالهم أو الميثولوجيا المشتركة. وهذه تفرض كلاً من الروابط المشتركة والقيم التى يعتمد عليها السلوك المشترك الصحيح. إن امكانيات الصراع بين المصالح تصبح محدودة بالقيم المشتركة المتفق عليها بين أعضاء المجتمع أكثر من اعتمادها على الجزاءات القانونية أو غيرها وهو ما يتحقق فقط بعد قيام الصراع بالفعل.

إن القيم الدينية تصبح محددة فى أهميتها بالنسبة لأى من الجماعات التى تنتمى أو لا تنتمى إلى وحدة قرابية مع أن التداخل فى المجالس وخصوصاً بين الوحدات التى ترتبط فى مجالات عشائرية كما فى المجتمعات التى تقوم السلطة السياسية فيها على أساس وحدة البدنة داخل الاطار الإقليمى دون أن تتعدى هذه

الوحدة الوحدات الإقليمية فى عملية للالتحام فى وحدات أكبر على أساس القرابة أيضاً. أقول إن التداخل الذى يقوم بين المجالس السياسية والدينية للوحدات الاقليمية يخفف من حدة المبدأ الذى أشرنا إليه من حيث أن القيم الدينية تميل إلى أن تصبح محدودة الأهمية بين جماعات تتباعد إقليمياً.

يقول ريشاترز بريتشارد يمكن تلخيص السمات التى تميز مركز الدنكا بالنسبة للنوير فيما يلى:

١- يقصد بالدنكا معانى مختلفة: أى غريب يعتاد النوير أن يشنوا غاراتهم عليه؛ الدنكا الذى يعيش فى اقليم الدنكا ويتعرض لغارات النوير؛ المهاجرون الجدد من الدنكا. بعض العشائر التى يقال أن أصلها من الدنكا؛ بعض أفراد بعض بدنات الدنكا الذين يتميزون بكل ما يتميز به النوير فيما عدا أن أصلهم من الدنكا، أبناء الدنكا الذين تبناهم النوير والذين لا يتبين كونهم من الدنكا إلا من خلال السياق واللهجة التى تنطق بها الكلمة.

٢- إننا نعنى هنا فقط بالتحليل للدنكا الذين يعتبرن أفراداً فى قبائل النوير. ويتميز مركزهم بالنسبية حسب الموقف الذى يفرض تساؤلا حول المركز ولا يمكن تحديد ذلك بطرق.

٣- لم يسفر الغزو فى النوير عن طبقة أو قاطعة أو نسق يتمايز، ولكن البتنى العرفى قد تضمن الدنكا الموزعين فى النسق القرابى للنوير وخلال النسق القرابى يمثل الدنكا مركزا سارياً للمركز الذى يحتله النوير فى البناء.

تقول أودري بت Audry Butt:

«أنه توجد ثلاث مقولات يتوزع خلالها النوير وهما لا تكون تصنيفا طبقياً.

١- أفراد العشيرة المسيطرة الذين يتوزعون خلال الأقسام القبلية ويكونون مركزاً للبناء السياسى على مدى مستويات الانقسام.

٢- الغرباء الذين لا ينتمون إلى العشيرة المسيطرة فى القبيلة التى يعيشون فيها فعلاً.

٣- الأفراد من الدنكا الذين يتبنون فى العائلات من النوير. ويمكن أن يرتبط الغرباء بالعشيرة المسيطرة عن طريق التبنى أو المصاهرة.

«تعتبر القيم القرابية من أقوى المشاعر وقواعد السلوك فى مجتمع النوير، كما تعبر عن كل العلاقات الاجتماعية المتداخله فى محتوى قرابى. ولأنه لا يوجد رؤساء Headman أو مجالس أو أية صورة عادية للحكومة فيبدو أن القيم القرابية تتوحد بمركز البدنة المسيطرة والبدنات الغريبة الأخرى المرتبطة بها تكون الجهاز المنظم والطريقة التى تعطى الوحدة لكل جماعة محلية».

يخلص ميتشيل J. C. Mitchell فى تحليل لنسق النسق القرابة والزعامة فى مجتمع Yao جنوبى نسالاند إلى أن التفاضل الاجتماعى فى القرية يسكن إلى القرابة ومدى الوحدة القرابية التى يخضعها الزعيم أو الشيخ لسيطرته، فكلما زاد عدد الاتباع كلما ارتفعت منزلة الفرد، وهذا يعنى بقول آخر أن رئاسة القرية كوحدة سياسية تعتمد على نجاح العمدة أو الشيخ فى السيطرة مع الوحدات القرابية المكونة للقرية والتى تحاول كل منها بزعامة كبيرها أن تنشق عن الوحدة الكلية لتكون وحدة مستقلة متمايزة.

«يرتبط الدنكا والغرباء بأن يدخلون فى اطار العشيرة المسيطرة عن طريق التبنى وعلاقات القرابة عن طريق اللحمة وهذه الروابط تكون نسقاً قرابياً يمثل النسيج غير السياسى للنسق السياسى. وتعتبر القيم القرابية من أقوى العواطف والمقاييس فى مجتمع النوير، وتميل الروابط الداخلية الأخرى أن تعبر عن نفسها فى محتوى قرابى. إن التبنى والتمثل القرابى لأقارب اللحمه فى روابط يمثلان كيف تتحول العلاقات فى الجماعة إلى علاقات قرابية حيث تتحول علاقات الجوار تتمثل فى الانشاء الخرافى لقرابه متخيله وهذه الطريقة تناسب العلاقة بين البدنات المسيطرة والغرباء وجماعات الدنكا الذين يقيمون فى نفس القسم القبلى».

كلما زاد الزواج الخارجى كلما تفككت هذه الوحدة [وحدة البدنه] وكلما قل التضامن والتعاون فيها. ويمكن قياس وحدة وتضامن البدنات فى القرى بنسبة الزواج الخارجى فيها. ولذلك نجد اختلافاً فى ذلك بين البدنات، إن ازدياد الزواج الخارجى يؤدى باستمرار إلى زيادة التفكك. وكلما ازداد التفكك كلما زادت الفردية. واتخذت العلاقات الاجتماعية والاقتصادية بين الأسرة طابع المصلحة أكثر من طابع التعاون الذى ينبعث عن الاحساس القوى بروابط القرابة والانتماء إلى جماعة معينه. ولهذا فإن الصراع بين أفراد من بدنات مختلفة هو تفكك

للسلطة القرابية، وزيادة ظهور سلطة القانون، أى زيادة سلطة العمدة والإدارة المحلية عن طريق نقطة البوليس، أو الالتجاء إلى القضاء فى الفصل فى المنازعات.

خامساً: الزعامة السياسية والدينية في القبائل الافريقية:

وظائف الزعيم: تمثيل الجماعة التى يتزعمها أمام الجماعات الخارجية الأخرى وتنظيم الأمور التى تهم الجماعة ككل.. فالحرب والعمل الجماعى وأنماط معين من الشعائر، وأحياناً يقود بنفسه الجماعة فى المعارك، وتتنوع وظائفه الأخرى فهو فى شعور البانتو يقوم بالتشريع والقضاء ويملك القوة على توقيع العقاب، وهو ينظم توزيع واستغلال الأرض، وينظم المناشط الزراعية ويساعد المحتاجين والفقراء، ويقوم بالطقوس الدينية والسحرية نيابة عن القبيلة. ولكن وظائف الزعيم في الهوتونوت محدودة فهو أيضاً يقوم بالقضاء ويملك توقيع العقاب (الموت) على المعتدى ولكنه يمارس سلطة أقل فى تنظيم استغلال الأرض والحياة الاقتصادية عموماً ولا يعنى بنفسه بالاشراف الدينى أو السحرى ويختلف الزعيم فى البوشمان حيث لا يقوم بأية وظائف قضائية أو ينظم القوى العقابية فوظيفته الاساسية أن ينظم الهجرة والمناشط الاقتصادية والقيام بطقوس معينه من أجل سلام أمن فى المجتمع.

نظام طبقات العمر فى تقوم بوظيفة الانعشر فى الجهاز السياسى حيث يعتمد مجلس المحاربين مسئولاً عن الحفاظ عن الأمن الداخلى للجماعة وتنفيذ قرارات الاعداد التى تصدر ضد اللصوص المعتادين والذين يمارسون العين الشريرة أو الشباب غير المكرسين الذين يهددون سلام القبيلة).

تعتمد مع الشخصيه والمقدرة بعكس القصاص والتشريع الذى يكون خاصاً بطبقة من طبقات العمر، وخلال تفاعل الصبيان فى ألعابهم يظهر بينهم القائد الذى يفرض شخصيته عليهم ويستطيع قيادتهم فى شعائر التكريس اعتماداً على بطولته النسبيه فى المنطقة الأقليمية التى يولد فيها، ثم تمتد هذه الزعامه بعد ذلك إلى ما بعد حياة التكريس وفى مرحلة البطولة امتداداً للنجاح الذى يحرزه

القائد فى التنافس والاحتكاك الذى ينشأ بين الشخصيات القائدة فى الوحدات الإقليمية الفرعية.

يقوم التطبين القضائى فى Laiknyn على أسس انقسامية حيث يحدد مدى البعد القرابى بين أطراف النزاع مدى ونوع القيمة التى تختص بالنظر فى تسوية هذا النزاع منها إذا كان المتنازعون ينتمون إلى عائلة واحدة فإن كبار هذه العائلة هم الذين يقومون بتحديد نوع التقنين والتسوية فى النزاع أما إذا خرج النزاع عن حدود العائلة الواحدة فإن جميع الوحدات القرابية من نفس الدرجة يكون لها حق الاشتراك والإدارة والرأى فى مجلس الصلح والسلطة العليا فى القرية كمجتمع لوحدات قرابته مختلفة تكون لقائد القرية الذى يستطيع بمساعدة المراضى الذين يرتفيهم الأطراف المتنازلون من الجماعات القرابية المحايدة والذين يستمعون لمجلس الجماعات المتنازعة وينظرون فى التسوية التى قد يرضى عنها أحد الطرفين وفى هذه الحالة يستأنف نظر النزاع أمام جماعة أو لجنة أخرى تضم مزيداً من المحايدين الذين يصلون إلى التسوية التى ترضى كل الأطراف حتى يتحقق الحفاظ على التوازن بين الوحدات المتنازعة حتى يستمر نظر النزاع حتى الفصل إلى تسوية دون أن يؤدى ذلك إلى تدمير وحدة الجماعة.

يقول جلكمان:

لقد تعرض التنظيم السياسى للزولو للتغير مرتين من كل مرة كان الناس يعترفون بسرعة بقوة التنظيم الجديد ولكن فى كل مرة أيضا كان التنظيم القديم الذى مازال يحتفظ بقيمة وتأثيرة يؤثر فى قيام التنظيم الجديد بوظيفته حيث أصبح جزءاً منه. وفى نفس الوقت بالبرغم من التغيرات التى أدخلت عن طريق تمركز السلطة والنسق الحربى تحت قيادة الملك، والآن عن طريق ازدياد الاتجاه نحو العمل وتقدم الجماعات والقيم وأنماط السلوك الجديدة فإن الجماعات الصغرى لازالا تحتفظ بثباتها.

إن أساس كل من النسقين يمكن أى يوصف عن طريق التقابل بين مثل هذه الجماعات واحتمال الصراع ين انتماءات وولاءات الناس إلى سلطات مختلفة. أن الدولة Nation تكون تنظيماً ثابتاً لأن هذا التقابل يقوم أساساً بين القبائل التى تتوحد فى مركز الملك ومعسكراته. إن الصراع والتناقض فى الولاء إلى مراكز

رسمية من مراتب Ranks مختلفة تكيد لبعضها البعض يمثل ضماناً ورقابة على الحكم الفاسد. وفي نفس الوقت ليس التناقض والصراع دائماً يحكم العلاقة بين التنظيمات الإدارية والنظم الوطنية التي لازالت تحتفظ بشخصيتها واهتماماتها في مجتمع تحت وطأة التغير العمدى ولكن قد تتوافق هذه التنظيمات القديمة مع التنظيمات الإدارية المستحدثه مادامت السلطة المركزية الحديثة تمارس خلال المراكز والشخصيات العامة التقليدية [وهذه النقطة نفسها هى ما يعنيه مبك فى دراسة للقانون والسلطة فى احدى قبائل نيجريا].

يحتوى النسق السياسى للدولة بعد فترة التغير الأخيرة على تنظيمين متقابلين أحدهما التنظيم التقليدى وعلى رأسه الملك والأمراء والزعماء وعمال السلطة من الزولو الذين تربطهم بهذا التنظيم علاقات تقليدية، والتنظيم الجديد وهى السلطة الإدارية المركزية التى تفرضها الحكومة التى تسندها القوة المسلحة ولا ترتبط الدولة بهذه الحكومة دينياً أو تقليدياً كارتباطهم بالملك والتنظيم التقليدى. ولقد أسفر هذا التناقض فى القيم التى تحكم الولاء السياسى أن انقسم المجتمع إلى جماعتين السود والبيض الذين يستغل كل منهم المراكز والسلطات السياسية للآخر من حيث أن البيض تمثلهم الحكومة المركزية والسود يمثلهم الملك والتنظيم التقليدى وإن كان هذا الصراع والتناقض فى السلطة يعكس إنشقاقاً وتفاوضاً فى الوحدة الاجتماعية إلا أننا لا نستطيع إنكار إمكانيات التعاون فى أداء الخدمات التى تستطيع تقديمها الحكومة الجديدة مادامت تضع فى اعتبارها قيم النسق التقليدى، وإن كان الزولو يشعرون بالعبودية والاستغلال من قبل الحكومة المركزية التى لا يستطيعون حيالها إلا الطاعة أو العصيان السلبى، فهم يشعرون بفائدة الخدمات والإمكانيات الجديدة التى لا يستطيع تنظيمهم التقليدى أن يقدمها لهم.

وتحقيقاً لنظرية جلكمان فى العرف والصراع فى إفريقيا فإن التناقض والصراع فى السلطات والتنظيمات السياسية فى الزولو. حيث يسفر التفاعل عن استغلال أقصى الإمكانيات التى يقدمها كل من التنظيم الوطنى التقليدى والحكومة المركزية الجديدة على أساس أن يكون كل منها رقابة وتحديداً يحمى الآخر من الانحراف أو الفساد. إن المنطق الجدلى الذى يقوم وراء الصراع بين

القيم السياسية أسفر فى النهاية عن تعايش أو توافق كل من التنظيمين مع الأخر.
مثال للتدخل الأجنبى فى سياسة المجتمعات البدائية:

يقول الدكتور رياض:

«لقد كان لخمسين عام من التدخل السياسى الأجنبى فى مجتمع الشيلوك أن تشكك فى مصداقية أو مشروعية القوة المطلقة لزعيم مثل الملك لدى الشيلوك تنمية قوة الزعماء المحليين وإعطائهم استقلالاً أكثر عن سلطة ورقابة الملك وقد لاحظ الدكتور رياض خلال عمله فى الشيلوك أن الملك لا يعنى لدى حكومة الخرطوم أكثر من وظيفة أو مركز حكومى فلم يعد مركز الملك مرتبطاً بالمجد والاطلاق السابق ومع أن الملك ينصب دون تدخل الحكومة فى عملية الانتحاب والتنصيب، إلا أنها قد لا توافق على بعض الرسمين لهذا المنصب كما أن الحكومة تزود الملك بقوة من الحرس الخاص يضمن امكانية تدخل الملك فى شعائر الشيلوك والتى منعتها الحكومة كان هذا أنه يفرض مركز الملك فى الشيلوك.

وفى الماضى كانت الأمور المتعلقة من أرض الآباء مثل الحرب والتنقل وإنهاء حالة الحرب وعمل الصلح كانت من سلطة الملك وحده وحقاً كانت هناك بعض المشاورات بين الملك والزعماء الهامين ونظراً إلى السلام النسبى الدائم فى السودان، كله اليوم فقد قلت الأهمية السياسية للملك.

في الوحدة والاستمرار والصراع:

تحدد القرارات السياسية خلال التفاعل بين الرغبات المختلفة للجماعات التى تفرض على أفعال أفرادها جزاءات وقيود ذات أنماط متعددة. وهؤلاء الذين يمثلون المراتب الاجتماعية العليا يميلون إلى استمرار حالة التوازن أو حالة توازن القوى سواء إذا كانوا يملكون تك؛تمى\ تلقسو المقتنه أو إذا كانت قيمهم مقبوله من كل الأفراد. وهكذا يستمر البناء السياسى دون تغير ولكن عدم التغير هذا أمر نادر ليس فقط بالرجوع إلى قابليات الأفراد ولكن لوجود عوامل التغير. إن التغير فى النسق السياسى ربما يتخذ ثلاث صور:

١- ربما تنضم وتثبت الطبقة التى يتمثل المناصب الساسية إلى رغبات جماعة ذات مصالح خاصة ولهذا تؤثر فى الاتجاه العام للسياسة.

٢- أو يتغير تركيب الطبقة الممتازة لتنعكس فى توازن جديد للقوى بين مصالح الجماعات المختلفة. أو ربما استبدل البناء السايسى القائم بآخر جديد. إن التنقل الاجتماعى سوف يهتم فى تانى هذين الاحتماالين وربما يحدث الصراع الطبقى فى الاعتدال القائم إذ ارفضت الطبقة الحاكمة أن تسلم بمصالح أفراد الطبقات الهادمة.

ويقول بيترلويد أنه قد شاع فى الفترة الأخير استخدام كلمة الصراع كعامل من عوامل الاستمرار فى المجتمعات الافريقية لدرجة أن فقدت الكلمة معناها المحدد كما فقدت كلمة النسق معناها المحدد، ولهذا يفرق تيتدلتون بين المعانى المختلفة تعلم الصراع.

قد تستخدم هذه الكلمة للدلالة على التنافس بين الأمراء حول ورائه العرش فى الممالك الأفريقية وهى عمليات لتحقيق أهداف خاصة وربما استخدمت وسائل خاصة ومع أن عملية التنافس تنتهى إلى تأكيد البناء التقليدى إلا أنه يحسن استخدام كلمة التنافس بدلاً من الصراع للتعبير عن هذه العمليات. قد يستخدم اصطلاح الصراع بالمعنى الماركسى من حيث هو تعبير عن المصالح المتناقضة التى تقوم على اختلاف وتناقض فى القيم التى يراها الجماعات المكونه للمجتمع مثل التناقض بين قيم مصالح العامة والطبقعة التى تمسك بالمراكز السياسية العليا فى المجتمع.

ولكن ميدلتون يرى فى النهاية أن الصراع والتنافس يؤديان فى النهاية إلى التغير الاجتماعى، حيث يؤدى الأول حين تنجح إحدى الجماعات فى تحقيق أهدافها والثانى حينما تنجح احدى الجماعات المتنازعه دائماً فى القضاء على المصالح الحقيقية للمنافس.

ويقول ميدلتون أنه يفضل أستخدام اصطلاح «انعدام التوافق» Incompatibility للتعبير عن الدور الذى يقوم به الصراع، بمعنى أن كل فرد على المسرح السياسى يتوقع أن يتفاعل مع أفراد ذوى أدوار لا تتوافق مع الدور الذى يقدم يرى توافقه مع الأدوار المختلفة مع المسرح السياسى.

يقول لويد فولرز:

ليس هناك من شك فى أن مظاهر التناقض والصراع بين المظاهر الثقافية الوطنية التقليدية والأبنية المستخدثة تعكس آثاراً معنية فى شخصية الزعيم الافريقى خصوصاً إذا عهدت سلطة الإدارية الجديدة إلى نفس الأشخاص من الزعماء الوطنية تبنى متطلبات التغير أو التنظيم الإدارى المستحدث، حيث يقف الزعيم الأفريقى فى هذه الحالة مواقف متعددة يحكم كل بنسقين متناقضين من القيم والت،قهتن ويتعرض لسوء الحظ للعام عندما يريد التوافق والالتزام مع أى من النسقين، ويزيد الأمر تعقيداً أن الزعيم نفسه يكون فى أغلب الأحيان ليس على توافق كامل مع أى من النسقين الوطنى التقليدى والأدارى المستحدث. وإذا كانت الانثروبولوجية الاجتماعية تعنى عادة بمظاهر النظام والتواق فى الأبنية الاجتماعية بأن مظاهر الصراع والتنافس بين المظاهر الثقافية فى البناء الواحد تستحق قدراً من العناية إذا كان للاثنى وبوليعين أن تعنى فى مدرسة التغير لكل العمليات والمظاهر الثقافية التى تلعب دوراً رلو كان مرحلياً فى تلعين البناء الاجتماعى كمجال للانثروبولوجية ١ الاجتماعية وإذا كانت الوحدة الاجتماعية والسياسية تتميز بأن أعضائها يشاركون فى نسق مشترك من القيم والاعتقادات وطرق التعبير فإن عملية الاحتكاك والتغيير التى تمثلت فى التنظيمات الإدارية المستحدث فى المجتمعات الأفريقية خلخلت من التكامل والانسجام فى نسق القيم وطرق التعبير لانتشار التعليم والبعثات التبشيرية التى أدخلت عناصر ثقافية جديدة لم تتوافق معها بعد كل الشخصيات والجماعات فى باسوجا. وقد انعكس هذا بصفة خاصة على الزعماء الذين كانوا أكثر إحتكاكاً واتصالاً بالتنظيمات والمظاهر الثقافية المستحدثة وخصوصاً الشكل البيروقراطى للحكم.

الفصل السابع

موسوعة القانون العرفي لقبائل أولاد علي بالصحراء الغربية المصرية:

أولاً - الأصول التاريخية لقبائل أولاد علي

ثانياً - نسق القرابة والتماسك القبلي

ثالثاً - العرف والجماعات العرقية

رابعاً - الوحدة السياسية والقانون العرفي والجزاء في قبائل أولاد علي

خامساً - الاصابات المختلفة بالجسم وتقدير الدية

سادساً - تطور نظم حيازة الأراضي في الصحراء الغربية المصرية

سابعاً - الزواج الداخلي والتعددي وأثرهما علي الخصوبة والوفيات لدي قبائل أولاد علي بمركز النجات بمحافظة البحيرة

ثامناً - وضع المرأة البدوية في القانون العرفي

تاسعاً - العرف ووضع المرأة في قبائل أولاد علي

عاشراً - الطرق الصوفية والضبط الاجتماعي

الحادي عشر - أثر التحضر في عوايد أولاد علي بالصحراء الغربية المصرية

ثاني عشر - التنمية وأثرها علي الأسرة في قبائل أولاد علي

ثالث عشر - عوايد أولاد علي في المجتمعات العمرانية الجديدة

الفصل السابع

موسوعة القانون العرفي لقبائل أولاد علي بالصحراء الغربية المصرية

مقدمة :

يضم هذا الفصل بعض مباحث : «موسوعة القانون العرض لقبائل أولاد على بالصحراء الغربية المصرية »، وقد كانت صياغة تلك الموسوعة فى مشروع بحثى أشرفنا عليه وشارك فيه فريق متميز من الأساتذة والباحثين والباحثين المساعدين وبلغ عدد أوراقه العلمية مقالاته البحثية نحو أربعين ورقة علمية عنيت كل منها بنظام أو مشكلة أو ظاهرة من النظم والمشكلات والظواهر المستجدة فى مجتمع أولاد على وبجانب هذا فقد أثمر المشروع بحوثاً ورسائل ماچستير ودكتوراه فى الجوانب الايكونوچية والاقتصادية والقرابية والسياسية . ويضم هذا الفصل الأخير فى كتابنا حول النظم السياسية البدائية والقبلية – والذى عرض لدراسات أنثروبولوچية حقلية فى المجتمعات العربية والافريقية – فقرات من تلك الأوراق التى تركزت على تلك النظم أو المشكلات أو الظواهر التى أسندت الكتابة حولها إلى الأساتذة والباحثين والباحثين المساعدين الذين أسهموا فى العمل فى ذلك المشروع البحثى.

أد. محمد عبده محجوب

الباحث الرئيسى

أولاً : الأصول التاريخية لقبائل أولاد علي(*) :

حين نتحدث عن قبائل أولاد على الذين يسكنون الصحراء الغربية المصرية نجدها منبثقة عن قبائل العقاقرة حيث تنقسم العقاقرة الآن إلى شعبين هما حرابى وأولاد على.

أما حرابى فهم أبناء حرب بن عقار بن أبو الليل الذئب وأبنائه الحرابى من القبائل الآتية : العبيدات والأدارسة ثم أولاد حمد وأولاد فايد . ويعتبر البراعصة أيضاً من الحرابى، وقد كانت هناك خصومة كبيرة بين الحرابى وأبناء عمومتهم وأولاد على علما بأن حرب أخ لعلى ومن حرب انحدرت قبائل الحرابى ومن على انحدرت قبائل أولاد على ومضت حوالى أربعة قرون بعد موت على [1] .

واستمر الحال بين القبيلتين على ذلك إلى أن ظهر فى قبيلة الحرابى رجل من الاذكياء يدعى حبيب بن عبد المولى وقد قتل والدة عبد المولى الحرباوى فى احدى المعارك بينه وبين أولاد على فرأى حبيب أن ينتقم لوالده . واشتد الخلاف والمعارك بين القبيلتين لسنوات إلى أن تم الصلح بين الحرابى وأولاد على، واتفقا أن يكون الحد الغربى جبل أبو حجاج (السلوم) هو الفاصل بين أملاك القبيلتين ، وقيل فى رواية أخرى أنه عند رأس الملح وبذلك استوطن أولاد على الصحراء الغربية.

وأولاد على هم الفرع الثانى العقاقرة، وعلى ابن عقار بن أبو الليل الذيب كبير السعادى. كما أن أبو الليل الذيب هو أحد زعماء بنى سليم وتزوج من سعدة بنت أحد أمراء الزناتية، ولذلك تسمى القبائل المنحدرة منها بأسمها ويلقبون بالسعادى.

أما عقار فقد أنجب حرب، الذئب وأنجب الذئب فايد، أبو سنينة وعند وفاه الذئب أخذ أخية حرب فايد وهم أولاد وأخذ أبو سنينة ومن هنا أصبح أولاد على ثلاثة شعوب.

١- قبائل أولاد على الأبيض - وهؤلاء ينحدرون من على بن عقار بن أبو الليل الديب.

(*) ابراهيم ابراهيم عنانى : « الاتصال والضبط الاجتماعى فى قبائل أولاد على بالصحراء المصرية الغربية ».

(١) عبد القادر حمزة - على هامش التاريخ المصرى القديم - ص ١٠٢ .

٢- قبائل أولاد على الأحمر - وهؤلاء ينحدرون من على بن عقار بن أبو الليل الذيب.

٣- قبائل السننة - وهؤلاء ينحدرون من أبو سنينة بن الذئب من عقار شقيق على .

أما عن التفريق بين أولاد على الأبيض وأولاد على الأحمر فهناك قولان [١].

قول بأنهم سموا الأبيض لانهم كانوا يعيشون فى الرمال البيضاء وعلى الأحمر لانهم كانوا يعيشون فى الرمال الحمراء .

وإنهم من أم واحدة ولكن اختلاف لون الرمال هو الذى أوجد هذه التفرقة. ومما يعطى لهذا الرأى وجاهته أن هناك قبيلة أخرى من القبائل الكبرى الجوازى وتنقسم بنفس التقسيم أى أن هناك جوازى حمر وليس يعنى ذلك أن أمهم جازية أنجبت ولدين أحدهما أبيض والآخر أحمر البشرة .

أما القول الثانى أن على جد أولاد على تزوج من إمرأتين أحدهما بيضاء البشرة وكانت تدعى سعدة وأبنائها أولاد على البيض والثانية وكانت تدعى عائشة وكانت سمراء البشرة وأبنائها أولاد على الحمر ويقال أن أنجبت بنتا تسمى خديجة هى جدة قبائل الجميعات وقبائل أولاد على هى قبائل مصرية تعيش على أرض مصر منذ التاريخ ومن يخالف ذلك فهو ناكر للحقيقة أو مغرض يريد أن يشوش الواقع والتاريخ.

وتقيم الجزء الأكبر من قبائل أولاد على بالصحراء الغربية من السلوم حتى الاسكندرية وفى اقليم المريوطية والعامرية ومحافظة البحيرة .

وقبائل أولاد على قبائل مصرية لا جدال فى ذلك وتقيم فى مصر منذ قبل التاريخ ومما يدل على ذلك ما كتبه المؤرخون على مدى الأعوام المتلاحقة .

ونشير هنا إلى بعض ما جاء فى كتاب «وصف مصر» «المجلد الثالث» منذ العصور الوسطى فى مصر وصحراواتها ، « تأليف علماء الحملة الفرنسية وترجمة زهير الشايب» : وقد أطلق الرومان أسم أقليم المريوطية على كل البلاد الواقعة بين بحيرة «هاريوتيس» (مريوط) والبحر فى الشمال ويحدد هذا الاقليم من جهة الغرب

---

(١) عبد الله خورشيد البرى - القبائل العربية فى مصر ص ٤٩ .

البحر بلا ماء، ومن الجنوب وادى أقليم تنريوتس ومن الشرق الترعة التى كانت تحمل مياة النهر إلى البحيرة التى أعطت الأقليم أسمها ، ويقطن قبائل أولاد على بهذا المنطقة بين مئات السنين مع قبائل الهنادى والجوابيس والحرابى والمرابطين من السلوم إلى الاسكندرية ثم وادى النطرون ومحافظة البحيرة ومريوط.

وسنتناول فيما يلى تقسيم قبائل أولاد على كل حدة :

أولا: قبائل أولاد علي الأبيض [1] :

١- أولاد خروف .　　　　　٢- الصناقرة .

(١) قبائل أولاد خروف :

وتنقسم إلى عدة قبائل وعائلات نذكر منها :

١- قبيلة أبو هندى :

أحد فروع أولاد خروف – على الأبيض وتنقسم إلى البطون الآتية :

أ- الداودى : ويتفرع منها أو قفة – وغار – الجفون .

ب- ريان : ويتفرع منها أبو كاشيك – الجرية – أبو خشيم – مغيب – محارب – أدريس .

جـ- أبو بهية : ويتفرع منها العصلحى – العجل – أبو حمد بريك – الجريمة .

(٢) قبيلة أولاد منصور : [2]

ويتفرع منها البطون الآتية :

أ- مطير : ويتفرع منها مبارك – أبو شدة – حفيظة – حيادة – رشوان – الكلب – باسل – شرشير – حتيتة – الزقرع – أمبيوه – الماوى.

ب- العقارى : ويتفرع منها أحمد – دغش – حمزه – عويضه – عبد الحميد – الزيات رزق – عبد الله – يوسف – أبو قفه – رشوان .

---

(١) عبد الله خورشيد البرى – نفس المصدر ص ١٠٠ .

(٢) صلاح التايب – تاريخ القبائل المصرية – المطبعة المصرية – عام ٨٥ ص ٤٨ .

جـ- الحفيان : ويتفرع منها السوس - فرحات قادر - الحفيان - مريز - يحيى.

٣- قبيلة أبو ضياء : [١]

وتنقسم إلى الجريداتوابراهيم :

الجريدات :

ويتفرع منها - المفرمى - أبو زرو - أبو لهاد - شوشان رضوان - خضر مريحلة - مطراوى - حدوث - أبو صباح - خيال عرقوب - التاعب - جبير - خليف .

ابراهيم :

ويشتهرون بالبراهمة ويتفرع منها أبو حسن - مبارك - أبو عبيد .

ويعتبر أولاد خروف أنفسهم أصل أولاد على ويفتخرون بجدهم الأكبر ابو هندى الذى كان زعيما لأولاد على .

قبائل السناقرة :

الفخذ الثانى من قبائل أولاد على الابيض ينتسبون إلى جدهم سنقر أبو ويلة الذى تولى زعامة أولاد على بعد هندى : [٢]

ويتفرع من قبيلة السناقرة عدد كبير من القبائل والعائلات نذكر منها :-

الأفراد - العزايم - العجارمه - المغاوره - الموامنه الزعيرات - هرون - الجاهل جفيله - أبو وداد - العجوز - شرفاد طاهر - مريق - أبو قليلة - دودان - عليوه .

وقبيلة أولاد على تعتبر من أهم قبائل سيناء والصحراء الشرقية حيث يقيمون فى بلدة المرية محافظة شمال سيناء وشهرتهم العلويين وينتمون بصلة القرابة إلى قبائل أولاد على بالصحراء الغربية .

---

(١) عبد القادر حمزة - على هامش التاريخ المصرى القديم ص ٩١ .

(٢) عبد القادر حمزه - على هامش التاريخ المصرى القديم - ص ٩١ .

أما أولاد على الأحمر هم الفخذ الثانى لقبائل أولاد على ويشتهر أولاد على الاحمر بتمسكهم بالقيم البدوية وأخلاق الصحراء ولذا هم ذو شهرة كبيرة بين القبائل بالكرم والشجاعة وقد كان بائل أولاد على الأحمر العديد من المجاهدين .

وتنقسم قبائل أولاد على الأحمر إلى ثلاثة قبائل : قبيلة القناشات – قبيلة العشيبات – قبيلة الكميلات .

قبائل أخوة لقبائل أولاد علي قبيلة الجميعات

ومن كبرى القبائل المصرية وتسكن مصر وبخاصة مريوط والبحيرة والصحراء الغربية من قبل الفتح الاسلامى [1].

وقد اختلف النسابون فى آصل هذه القبيلة الكبيرة فهناك رأى يتزعمه ابن خلدون أن الجميعات من السعادى وهم أبناء خديجة أخت على وبنت عقار .

ورأى آخر أنهم من سلالة أولاد سليمان وجدهم كعب وكعب جد أبو الليل الذئب زوج سعدى الزناتية والتى ينحدر منها السعادى.

وهناك رأى ثالث أنهم ينتسبون إلى كعب بن لؤى من الصحابة ويتفرع منها البطون (نوح ، ومنهم النواحه وشهاب ومنهم الشهابيين وقاسيم ومنهم القواسم وأشتور ومنهم الشتورو وموسى ومنهم أولاد موسى وعيسى ومنهم أولاد عيسى [2]،

ولقبيلة الجميعات تاريخ طويل فقد كانت تقيم مع قبيلة الهنادى. وقد قامت حرب بينهما انتصر فيها الهنادى فى بادئ الأمر ولكن نزول أولاد على ساعدوا الجميعات ضد الهنادى وتمكنوا من طردهم حتى حدود محافظة الشرقية.

ثانياً : نسق القرابة والتماسك القبلي في قبائل أولاد على* :

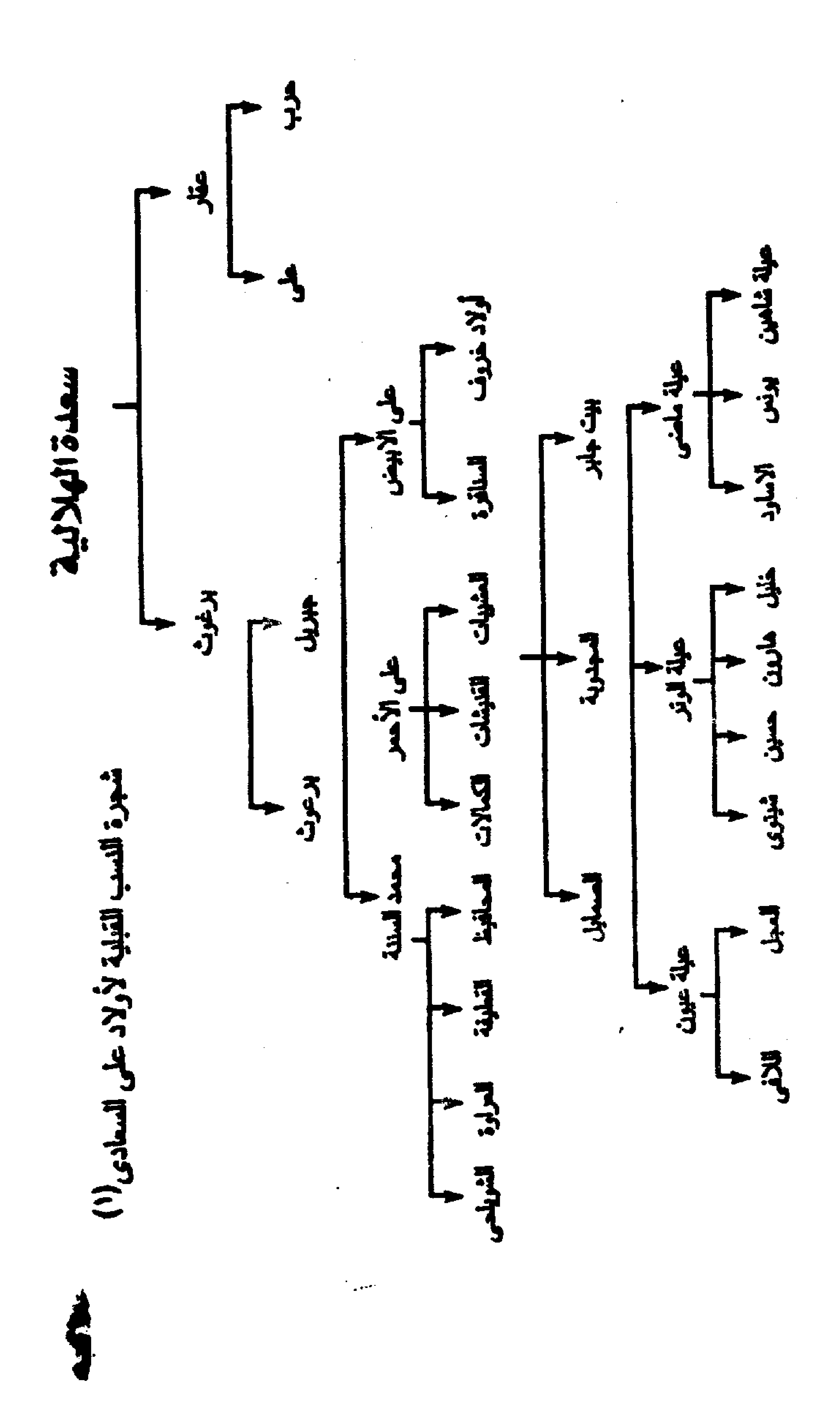
قبل أن نبدأ بتحليل نسق القرابة لمجتمع الدراسة علينا أن نبدأ بتحليل البناء الاجتماعى الكلى لذلك المجتمع الذى يشكل ذلك النسق جزءاً أساسيا فيه ،يؤثر

---

(١) صلاح التايب – القبائل المصرية – عام ٨٥– ص ٣٧ .

(٢) عبد القادر حمزة – على هاى انتاريخ المصرى القديم – ص ٩١ .

(*) فادية فؤاد : «نسق القرابة والتماسك القبلى فى قبائل أولاد على برج العرب والحمام».



(١) أ.د. محمد عبده محجوب .

ويتأثر بالأجزاء الأخرى الداخلة في تكوينه. والبناء القبلي لدى أولاد علي يعتبر بناء متماسكا نظراً لأن الانسان البدوي – كما لاحظنا – يشعر دائما بالانتماء والولاء لجماعته القرابية التي يستمد منها الحماية والطمأنينة والآمن. والقبيلة كوحدة قرابية هي التي يكون لها السبق في جمع شمل الأسر والعائلات ومن ثم ظهورها في هذا المجتمع كمجتمع متماسك متعاون، حيث يرتبط الأفراد والجماعات داخلة بروابط عديدة. وعلى الرغم من اختلاف مواقع الوحدات القبلية إلا أن العلاقات الوطيدة بينها تزيد من تآزرها وتماسكها. ويظهر هذا التماسك في وقوف الجماعة كوحدة واحدة متساندة عند فض منازعة من المنازعات مثلا وظهورها كبنيان متماسك قوي يصد الغرباء .

ونحن نرجع هذا التكامل في المجتمع إلى الأصل المشترك لأفراد هذا المجتمع، والتشابه الواضح بين أفراد القبيلة، هذا بالاضافة إلى وجود نوع من التشابه في المهنة التي يمارسها معظم أفراد المجتمع، ووجود العلاقات الاجتماعية القوية . كل هذه العوامل كانت من الأسباب الاساسية التي أدت إلى ظهور المجتمع القبلي أمامنا كوحدة كلية متماسكة ومتماملة .

وإذا عرضنا للنسق القرابي – موضوع دراستنا – في هذا المجتمع القبلي نرى أنه من أهم الانساق الاجتماعية، نظراً لأن العلاقات والروابط القرابية يكون لها من الأهمية نصيب أكبر في المجتمعات القبلية عنها في المجتمعات الأخرى.

والقبيلة كوحدة قرابية تقف مع ابنائها وتساعدهم ماديا ونفسيا عند الاقدام على الزواج وتدبير المهر اللازم لهم. وتشكل سلطة الأب على ابنائه وجوداً فعالاً في هذا المجتمع في معظم أمور حياتهم.

الزواج المبكر هو زواج مفضل في المجتمع البدوي، نظرا لأن الشخص يشعر دائماً أن وجود عدد كبير من الأبناء وأبناء الأبناء حوله يزيد من «عزوته» ومكانته. ولذا فهو يقدم على زواج ابنائه في سن مبكرة، ويتم الزواج بين سن ١٦ و ١٨ سنة تقريبا. ويتفق هذا الزواج في سن مبكرة مع نمط الحياة البدوية التي يعيشها الشاب المقدم على الزواج، ويتفق أيضا مع نمط الملكية الجماعية والمسئولية العائلية عن النشاط الاقتصادي. ومن ثم فالاقدام على الزواج لا يتطلب من الشاب امكانات مادية خاصة به، ولهذا فهو يتزوج ويعتمد على أبيه في تدبير المهر والتجهيزات

الأخرى الخاصة بالزواج، وقد نتج هذا الاتجاه إلى الزواج المبكر فى المجتمع البدوى عن الروح الجماعية المتعاونة التى تسيطر على كل مجريات الحياة داخل هذا المجتمع .

ويرتبط الزواج – عند بدو الصحراء الغربية – بالقرابة نظراً لانهم يفضلون الزواج بين الأقارب، ويعتبر الزواج بابنة العم من الأشكال المفضلة للزواج فى مثل هذا المجتمع وحتى عهد قريب جدا، إلا أن التعليم وخروج الفتاة للعمل الآن قد أدى إلى شيئ من التجاوز بزواجها من فتي غير ابن العم. وحتى عهد قريب كان مصطلح «مسك بنت العم» مسيطرا على أذهان الشباب المقدمين على الزواج فكانت بنت العم تعتبر مخطوبة لابن عمها بمجرد ميلادها، ودون اعلان أو اتفاق مسبق. وبمجرد أن يكون للفتاة ابن عم فليس لها أو لوالدها الحق فى قبول أى شخص آخر يتقدم إليها إلا بعد أن يستأذن ابن العم ويبدى موافقته عليه وإن لم تتم موافقته فيكون هو «أولى من الغريب» فى الزواج من ابنة عمه كما يقولون.

وفى هذا الصدد يذكر البعض أن الزواج من ابنة العم فيه محافظة على المال، والعرض ، وعدم تفتيت الملكية. ومن اقوالهم المعروفة فى هذا المجال «عفريت تعرفه أحسن من ملاك متعرفهوش» ويقال أيضاً فى زواج ابناء العمومة، «محدش يرضى خيره لغيره» ، «استخسار بنت العم فى الغريب» «ابن العم هو إلى يصون بنت عمه لانها دمه ولحمه، وهو أولى وأحق من الغريب» .

تدل هذه المصطلحات على تفضيل الزواج بأبنة العم الذى ظل سائدا بشكل قاطع فى المجتمع البدوى، إلا أن هذا المفهوم قد أصابه التعديل بعض الشئ نتيجة لاقبال الفتيات على التعليم وخروجهن للعمل، وتفهم الجيل الجديد من أبناء عمومتهن لما استحدث من متغيرات وقبولهم زواجهن من شاب آخر غيرهم فى بعض الحالات.

وفى الماضى كان لابن العم أن يمسك بنت عمه حتى إذا لم توافق هى عليه، حيث «يمسكها ويخليها قاعدة فى بيت أبيها ماتتجوزش» ويعد هذا «عيب فى حق أبوها». أما الآن فقد اصبحت هناك حرية فى الاختيار الزواجى. وتستطيع بنت العم أن تتزوج من غريب وخاصة بعد انفتاح المجتمع البدوى على مجتمعات أخرى، وخروج بناته للتعليم والاحتكاك الثقافى بأنماط أخرى غير المجتمع البدوى.

وعن العلاقات القرابية فى المجتمع البدوى فهى علاقات قوية ومتماسكة تظهر بين أفراد الأسرة، كما أن علاقات المصاهرة تزيد من قوة علاقات القرابة، وخاصة إذا كان الزوج والزوجة أقارب. وتنعكس هذه القوة فى العلاقات على كل من أهل الزوج وأهل الزوجة. وتبلغ العلاقات أقصى قوتها فى علاقة ابنائهما بأقاربهم وذويهم. وتظل علاقة الزوجة بأهل زوجها علاقة ود واحترام للكبير من أخوة الزوج، ومعاملة أخوته الآخرين كأخوتها وتطيع الزوجة كلام أم الزوج وتعتبره من الأوامر التى لابد أن تلبيها. كما أن لوالد الزوج – أن وجد – احترامه وهيبته وسلطته على ابنائه المتزوجين حتى الآن .

ويعتبر المهر من الموضوعات الهامة المتعلقة بالزواج والقرابة. ويختلف المهر فى مجتمع الدراسة من قبيلة لأخرى، كما يختلف مقدار المهر فى حالة زواج الفتاه من فتى غريب عنها إذا تزوجت من فتى من اقاربها المقربين. وكما سبق أن ذكرنا ان الزواج فى مجتمع الدراسة يتم فى سن مبكرة، ولذا يساعد الأب ابناءه الذكور فى المهر الذى يقدم للعروس. ولقد كشفت الدراسة عن أنه قد حدثت تغيرات فى مقدار المهر وطريقه دفعه تتناسب مع التغيرات الكثيرة التى تحدث فى المجتمع عامة. وكان المهر فى الماضى لايتعدى بضعة جنيهات وصل فى الوقت الحاضر إلى عدة آلاف، وكل حسب مقدرته ومكانته ، وكشفت الدراسة ان ابن العم يدفع مهرا أقل بكثير لابنه عمه «فهو مثلاً يدفع ٢٠٠٠ جنيه» فى حين إذا تزوجها غريب يدفع ٥٠٠٠ جنيها وأكثر».

وعند دفع المهر يذهب أهل العريس ومعهم – فى بعض الاحيان بعض الأفراد من كبار القبيلة إلى والد العروس، ويتم دفع المهر الذى يأخذه والدها ويحضر لها «الجهاز». وعند دفع المهر يحضر من أقارب العروس والدها واخوتها واعمامها وابناء اعمامها ويتضح أن الأقارب العاصبين هم الذين يحضرون مثل هذه الأمور الهامة ليعضد بعضهم بعضا فى مثل هذه المناسبات حيث يقدمون المساعدات المالية أو العينية أو المشورة.

هذا وقد كشفت الدراسة ان مقدار المهر يتفاوت من قبيلة لأخرى ويتفاوت أيضا فى حالة الزواج بالاقارب عنه فى حالة الزواج بالاغراب، كما يتفاوت تبعا للمركز الاجتماعى والاقتصادى لأسرة العروسين. فى حين أنه لا يرتبط بالمستوى

التعليمى مثلا فالفتاة المتعلمة لا يختلف مهرها عن غير المتعلمة، إلا أن التعليم اعطاهن الحرية فقط فى ابداء الرأى تجاه اختيار شريك الحياة.

أما النمط الأسرى السائد فى مجتمع الدراسة فهو النمط المعروف باسم العائلة، والعائلة القبلية عبارة عن وحدة اجتماعية واسعة النطاق بحيث تشتمل على عدة أسر أولية، ومن ثم تتشعب العلاقات التى تظهر بين أفرادها. وهى تقوم على مبدأ رابطة الدم، ويمارس رب العائلة دوراً أساسيا يتمثل فى سلطته فى توجيه أبنائه وسيطرته على جميع أفراد العائلة. ويجب على الأبناء أن يطيعوا الوالد وأن يقبلوا هذه الممارسة الفعلية لسلطته عليهم حتى بعد الزواج.

وقد كشفت الدراسة بالفعل عن مدى حب الابناء المتزوجين وطاعتهم لأبيهم وتقبل سلطاته ، دون أى اعتراض واضح من جانبهم فى هذا الصدد. ولهذا يكون للعائلة الممتدة فى هذا المجتمع وخاصة فى المناطق الداخلية – الدور الهام فى ممارسة السلطة والاشراف على جميع الأفراد المنتمين إليها. فالابن بزواجه لا ينفصل عن أسرة ابيه بل يظل هو وزوجته وأطفاله أعضاء فى هذه العائلة التى يتسع نطاقها شيئاً فشيئاً بزواج جميع الابناء الذكور واقامتهم معاً .

وللعائلة الممتدة عدة وظائف أهمها الوظيفة الاقتصادية فالملكية فى هذا المجتمع ملكية جماعية. وهذه العائلة يكون لها حق الاشراف على الملكية، والعمل على مراعاة مصالح أفرادها وأيضا النظر فى فض المنازعات حيث يمكن الرجوع إلى «العواقل» وهم كبار السن الذين يعتد برأيهم فى مثل هذه الأمور.

وبالاضافة إلى اعتبار هذه العائلة وحدة اقتصادية واجتماعية – كما لاحظنا – فانها تتسع لتشمل فى داخلها دائرة العلاقات القرابية، نظرا لأنها تشتمل على ثلاث أجيال: جيل الابناء المتزوجين ، وجيل ابنائهم، وجيل آبائهم (الذين هم جيل الاجداد) .

هذا هو النمط العائلى الذى يسود مجتمع أولاد على بصفة عامة إلا أنه نظرا لبعض التغيرات التى تطرأ على المجتمعات أدت إلى ظهور الأسرة الصغيرة (الأولية) الآن – فى هذا المجتمع ولكن فى حدود ضيقة .

وقد لاحظنا أن هناك فرقا فى معاملة المجتمع لابنائه عندما يميز الذكور منهم عن الاناث فالابن عندما يتزوج يقيم هو وزوجته وأولاده فى منزل ابيه، فى حين

أن الابنة بزواجها تنفصل عن منزل ابيها، وتنتقل لتقيم فى منزل زوجها وأهله. وهناك بعض الحالات الاستثنائية التى يكون فيها الابن بزواجه أسرة صغيرة تقتصر عليه وزوجته وأطفاله ، كما ينسحب ذلك على بعض الفتيات حين يتزوجن ويكون وأزواجهن أسرا صغيرة منفصلة عن عائلاتهم.

وتظهر - فى هذا المجتمع - المكانة التى يتمتع بها الذكور عن الاناث ، فبالاضافة إلى السلطة التى تكون فى ايدى الذكور هناك مواقف يسيطر فيها الرجل دون المرأة، وهذه المواقف هى :

دفع الدية ، فض المنازعات ، حلف اليمين.

وعن شيوع مبدأ تعدد الزوجات - داخل المجتمع البدوى وجدنا اتجاه الرجل البدوى الزواج بأكثر من واحدة، وخاصة فى أجيال الآباء والأجداد ، مع تناقض هذا الاتجاه فى جيل الابناء وخاصة المتعلمين منهم. ويرجع ذلك - كما كشفت الدراسة إلى أن الرجل البدوى كان لزاما عليه فى الماضى أن يتزوج من بنت عمه فى سن مبكرة، وبعد بضعة سنوات يرى أنه من حقه ان يختار زوجة له فيتجه إلى الزواج بأخرى. وغالبا ما تبارك الزوجة الأولى هذا الزواج الذى يتم نظرا لاعتبارات أخرى غير القرابة قد تكون اعتبارات خاصة بجمال الزوجة الثانية أو حسبها وثرائها مثلا. وهذا بالاضافة إلى أن المرأة البدوية تلعب دوراً اقتصاديا هاما فى حياة العائلة البدوية حيث يعتمد عليها فى أعمال الزراعة والرعى. ومن ثم يوفر الرجل الذى يتزوج بأكثر من زوجة الايدى العاملة التى تنجز أعمال العائلة. هذا بالاضافة رغبة الرجل البدوى فى انجاب المزيد من الابناء من أجل العصبية وقوة نفوذه بين أقرانه. هذا وتتمتع الزوجة الأولى بالاشراف على البيت واحتياجاته، ولها الحق فى ممارسة السلطة على الزوجة الثانية وعلى الابناء، وهذا فى رأيهم تكريم لها لأنها بمثابة الام للجميع.

ولقد كشفت مصطلحات القرابة التى يستخدمها أفراد هذا المجتمع عن نوع من الروابط والعلاقات القوية بين الأفراد العاصبين فالشخص يميل إلى أعمامه وابنائهم الاكبر منه سنا، ولذا فإن المصطلح المقابل للعم - فى هذا المجتمع - هو «سيدى».

وهناك احترام للكبير وتوقير للأجداد ، الحنان الوفيرة التى يتلقاها الشخص من جده وجدته، والذى يعتبر امتداد لحنان الأبوين.

القانون العرفى والنسق القرابى لقبائل أولاد على :

لما كان العرف Custom هو بمثابة عادة اجتماعية يمارسها أفراد المجتمع كافة بوصفها جزءاً من التقاليد ، وتفرض عليهم برفض المجتمع لاى خروج عليها. فإن السلوك المتوقع من كل فرد فى هذا المجتمع هو اعتياده مراعاة تراث المجتمع ومعاييره لذلك جاء القانون العرفى Customary Law السائد فى أحد المجتمعات معبرا عن مجموعة القواعد التى يجب أن يلتزم بها أفراد الجماعة، ومن ثم تحدد بموجبه الجرائم والعقوبات والمعاملات ووظيفة القانون العرفى المحافظة على السلوك وطرائق حياة الجماعة. ولذا ، فهو ينوب مناب القوانين المدينة والجزائية والشرعية فى الشعوب الأكثر تقدما ، وتستخدم فى تنفيذه أجهزة مختلفة منها المحاكم والمحكمين والوسطاء .

وسؤالنا الآن : إل أى حد كشفت دراسة النسق القرابى لقبائل أولاد على عن مظاهر لتطبيق القانون العرفى؟ وهل مازالت مواد هذا القانون ثابتة أم اصابها التعديل؟ وتكشف محاولة الاجابة عن هذه النقاط :

١- تنشأ بين الوحدة القرابية - كالقبيلة - روابط القرابة العرفية حتى وان تباعدت أماكن اقامة عائلات هذه القبيلة، وتتمثل هذه الروابط فى التزامهم جميعا بسلوك موحد تجاه أحد ابنائهم مثل تحمل دفع الدية عنه.

٢- كان لابن العم الحق فى «مسك بنت العم» بمعنى أن لاخيار لها فى الزواج من غيره، إلا إذا تنازل هو عن هذا الحق صراحة. أما الآن فالشواهد كثيرة على تغير وتعديل فى سلوك وعادات الطرفين (ابن العم وبنت العم) بهذا الصدد.

٣- إن لرب العائلة دوراً هاما يمارسه على أفراد عائلته فله سلطة واضحة فى طرد أحد أفراد عائلة منها «البراوة» أو فى قبول أعضاء جدد « الاكتتاب» .

٤- وبخصوص المهر المقدم للعروس وأهلها، أصابة التعديل فى جانب وظل دور العرف ثابتا فى جوانب أخرى: فقد كان مهر المرأة من قبائل السعادى يفوق مهر المرابطة، وقد تساويا تقريبا الآن. ولم يشكل تعليم المرأة أو خروجها للعمل

ميزة ترتفع من قيمة مهرها، ذلك ان العرف فى قبائل أولاد على يبقى على قيمة المهر ثابتة بصرف النظر عن القبيلة التى تنتمى إليها أو درجة تعليمها. وتزداد قيمة المهر فى حالة زواجها من خارج القبائل.

٥- عرف الزواج الاغترابى طريقة إلى قبائل أولاد على بعد أن كان أفضل أشكال الزواج لديهم الزواج الداخلى ، فقد كشفت الدراسة عن حالات زواج بفئات الفلاحين والصعايدة وأهل الحضر.

ثالثا : العرف والجماعات العرقية (*) :

يجيب هذا البحث على التساؤل التالى :

هل استطاعت الجماعات العرقية Ethnic groups ان تنمى أسلوبا واحدا أو وسيلة واحدة لتحقيق الضبط الاجتماعى مع اختلافها أم مازال لكل منها وسيلتها الخاصة التى تعمل بكفاية على تحقيق مثل هذا الضبط بمالها من ذاتيات متمايزة. بمعنى آخر هل هناك مجموعة من الالتزامات القيادية التى ينظر إليها على أنها صائبة ومعترف بها من قبل كل الجماعات العرقية أى هل هناك على حد تغيير A.L.Good hardt قاعدة للسلوك الانسانى تدرك من حيث كونها خلاقة لأفراد المجتمع أيا كانت انتماءاتهم العرقية؟ أن ما أشار اليه Goodhart يعنى أن ثمة قاعدة أو مجموعة من القواعد تعترف بها الجماعات المتباينة (أياً كانت اختلافاتها السلالية أو الثقافية ...)، أى أن هناك إدراكاً اجتماعياً Social recognition له صفة الالزام لجميع الأطراف المعنية. بما يكفل الأمن للأفراد، ويحقق الضبط عن طريق وسائل خاصة.

ان خلاصة القول: تتمثل فى أن قيام القانون الرسمى لا يعنى أن ثمة انصرافا من جانب جماعة البدو (السعادى أو المرابطين) أو جماعة الليبيين عن القانون العرفى التقليدى، فمازل اللجوء إلى الضوابط العرفية أمراً شائعًا، وهذا ما أكدته الملاحظة الاثنوجرافية. كماسبق الإشارة، أن هناك حالات كثيرة أقرت فيهاالجماعات الأخرى من غيرالبدو «داريب أولاد على» ، وهذا لا يمنعنا من أن نقر حقيقة هام قد تبدو متناقضة مع ما سبق أن سلمنا به ألا وهى أن وجود الجماعات

(١) فاروق مصطفى اسماعيل، «العرف الجماعات العرقية».

العرقية فى المناطق الساحلية أدى إلى قصور الضوابط العرفية(*)، بل أصبحت لاتجدى فى كثير من الأحيان فثمة اختلاف فى السلوك والعادات والعرف بل والمهنة والمستوى الاجتماعى والاقتصادى من ناحية، وعدم استجابة الجماعات الأخرى فى بعض الأحيان لهذه القانونين ناحية أخرى، وكقاعدة فإن الوافدين المقيمين فى المنطقة ويرتبطون بالبدو بمصالح مشتركة يؤثرون اللجوء إلى عواقل البدو لتسوية النزاع، وهذا على خلاف أولئك الذين لا يدخلون فى مصالح مشتركة ولا يرون ضرورة للانصياع لاحكامهم العرقية(1).

لاشك أن وسائل الضبط الاجتماعى الحالية فى المجتمع القبلى أصبح لها من الخصائص، يعينها على مقابلة الاحتياجات الجديدة، والتى ترتبت على التغيرات البنائية التى حدثت فى المجتمع القبلى ذاته. أو نتيجة لدخول عناصر اجتماعية جديدة من الوافدين، ولعل أهم هذه الخصائص تتمثل فى:

أولاً: التعددية:

أن وسائل الضبط التقليدية من عرف وقيم اجتماعية وزعامة تقليدية وطرق شعبية وسنن اجتماعية ملزمة مازالت فى مجموعها من أهم عوامل الضبط الاجتماعى فى مناطق النجوع بصفة خاصة . أما فى القطاع الساحلى وفى مناطق تواجد الجماعات العرقية فأن الضوابط العرفية أصبحت أقل فاعلية عن ذى قبل خاصة بعد قيام القانون الوضعى، ولا يقتصر الأمر على وجود القانون الوضعى واجراءاته ، فهناك لجان المصالحات التى انبعثت عن تشكيلات الاتحاد الاشتراكى

(*) لقد ترتب على قصور الضوابط العرفية فى المنطقة الساحلية آثار بعيدة المدى، لعل أهمها تناقص سلطة كبار السن من العواقل والمشايخ من حملة هذا القانون، فلم تعد الفرصة سانحة أمامهم لاستمرار نفوذهم أو تأثيرهم لتواجد الجماعات العرقية الأخرى، بل أصبحت كلمتهم قاصرة على جماعاتهم التى ينتمونإليها. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى ترتب على ضعف سلطة العرف أن أدرك البدو فى عمومهم أهمية القانون الوضعى، ومدى الدور الذى يلعبه هذا القانون فى تحقيق الأمن وكفالة العادلة للأفراد أيا كانت جماعاتهم التى ينتمون اليها.

(1) فاروق اسماعيل، العلاقات الاجتماعية بين الجماعات العرفية، مرجع سابق، ص ٢٢٦ وما بعدها.

ثم الحزب الوطني والتي تلعب دوراً هاماً في فض الكثير من المنازعات والخلافات خاصة بين الجماعات العرقية[1].

ثانياً: من المرونة وعدم الثبات الي التحديد والوضوح:

أن القانون العرفي مرن للغاية وتبدو هذه المرونة في أوضح صورها حين ينعقد المجلس العرفي لفض نزاع ما، فالتعويض الذي ينص عليه القانون في حالات القتل يتوقف إلى حد كبير على عوامل متعددة وظروف القضية وملابساتها من الجاني، والعائلة التي ينتمي اليها، والعلاقة التي تربطه بعائلة المجني عليه، والعواقل الذين حضروا النزاع ومدى فاعليتهم وقدرتهم على التأثير، ففي جريمة القتل مثلا التي ينص عليها القانون العرفي على أن يدفع الجاني وجماعته القرابية مبلغاً من المال إلى عائلة المجني عليه كتعويض، يختلف هذا المبلغ «الدية» من قضية إلى أخرى، وهذا يتوقف إلى حد كبير على ما يبذله العواقل أو قوالة الخير من جهد، ومدى أهمية الأشخاص الذين يحضرون المجلس ... أضف إلى ذلك أن الجماعة البدوية تنظر إلى الجريمة الواحدة نظرات مختلفة، فهي ترفض قتل القاتل اذا كان ينتمي إلى نفس الوحدة القرابية التي ينتسب اليها القتيل حتى تحافظ على الوحدة القرابية ولا تعرضها لمزيد من الخسارة[2] .

ولاشك أن هذه المرونة وعدم الثبات لا تتوفر في القوانين الوضعية التي تتميز بالتأكيد والثبات والدقة والوضوح، حقا أن هناك معدلات للتسامح تنص عليها القوانين الوضعية ولكنها محدودة اذا ما قورنت بدرجات التسامح والمرونة في تطبيق الأحكام العرفية[3].

ثالثاً من البساطة إلي التعقيد:

لقد ترتب على التعدد في وسائل الضبط أن انتقلت هذه الوسائل البسيطة والتي

---

(١) فاروق اسماعيل، التغير والتنمية في المجتمع الصحراوي ، دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٤، ٢٣٢ وما بعدها.

(٢) أحمد ابو زيد، «العقوبة في القانون البدائي» المجلة الاجتماعية والجنائية، العدد الثالث، ١٩٦٧.

(٣) فاروق اسماعيل، التغير والتنمية في المجتمع الصحراوي، مرجع سابق، ص ٢٣٣ .

كانت تتمثل فى المجلس العرفية التى تفصل فى المنازعات ... من البساطة والمباشرة إلى التعقيد. ويكفى أن نشير هنا إلى الاجراءات الكثيرة التى تتبع عند اللجوء إلى القانون الوضعى حيث الانتقال من قسم الشرطة إلى النيابة للتحقيق إلى الحجز التحفظى أو الأفراج إلى تحديد دائرة القضية من جنح أو جنايات إلى الحكم إلى الاستئناف فى بعض الأحيان، هذا بالاضافة إلى المراحل التي غالباً ما تكون قد مرت بها القضية أو تزامنت مع الاجراءات السابقة على أيدى العواقل وكبار السن.

رابعاً: التخصص النسبي:

أن لكل جماعة عرقية أساليبها الخاصة فى تسوية خلافاتها الداخلية دون اللجوء للنظام الإدارى القائم الا اذا تعذر الوصول إلى حل يرضى أطرف النزاع. أما فيما عدا ذلك، فان وجود أطراف للنزاع ينتمون إلى جماعتين عرقيتين متباينتين قد يؤدى إلى دفع القضية إلى النظام الإدارى القائم، ومن ناحية أخرى يمكن القول أن هناك تخصصاً من نوع آخر ، فالقضايا البسيطة والمنازعات السطحية تحسم على الفور على أيدى كبار السن أيا كانت جماعتهم، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فأن لجان المصالحات بالحزب الوطنى أو لجان القسم والتى تمثل جميع العناصر السكانية يمكن أن تلعب دوراً فى فض المنازعات وخاصة تلك التى تتعلق بعلاقة الجماعات بعضها ببعض، على سبيل المثال مشكلة توزيع المياة لدى جماعة السعادى والمرابطين وجماعة العريشيين، أو مشكلة توزيع فائض الغذاء العالمى بالجمعيات التعاونية الزراعية بحيث يشمل التوزيع أفراداً ينتمون إلى جماعات عرقية متباينة دون الاقتصار على جماعة دون أخرى أو مشكلة الانارة ... الخ، أما القضايا الكبيرة المعقدة فغالباً ما تحال إلى القانون الوضعى.

رابعاً: «الوحدة السياسية» والقانون العرفي والجزاء في قبائل أولاد علي بالصحراء المصرية(*)

لقد توسع مالينوفسكى فى تحديد مفهوم القسر الذى يتضايف مع مفهوم «الوحدة السياسية» والحكومة و «القانون» و «الجزاء» الذى يستند بحسب تعريف رادكليف براون بالضرورة إلى وجود سلطة مركزية فى المجتمع يخضع لها كل أعضاء الجمعة السياسية، وهى تلك السلطة التى تفرض نوعاً من التنسيق الاجبارى بين الوحدات المتنافسة المكونة للجماعة السياسية الكبرى أو المجتمع السياسى، وقد أعطانا مالينوفسكى فى كتابة عن الجريمة والعرف فى المجتمع المتوحش[1] أمثلة متعددة لمظاهر أخرى من القسر غير المظهر الفيزيقى، وقدم أيضاً بينات على مدى فاعلية القسر الروحى فى المحافظة على المقدسات أو التنظيمات الاساسية والبنائية فى مجتمع ميلانيزيا.

ولكننا نجد من ناحية أخرى أن عنصر القسر المنظم لا يصلح فى رأى بعض الكتاب مثل شابيرا فى كتابة عن «الحكومة والسياسة فى المجتمعات القبلية [2] وهى مجتمعات يفتقر معظمها أصلا إلى وجود جهاز يعنى بتنظيم استخدام القسر فى فرض التزام الأفراد بالقيم والمعايير والتقنينات. كما نجد أيضًا أننا لا نستطيع أن نعتبر العنصر القرابى وحده عنصرا محددا للجماعة السياسية فى تلك المجتمعات لأننا فى هذه الحالة نضع أنفسنا أمام فرض يحتاج فى الحقيقه إلى بينات وشواهد لا تتوفر طبقا لما بأيدينا من دراسات حقلية فى أنماط مختلفة من تلك المجتمعات القبلية والبدوية. كما أن الوحدة الثقافية أو العرقية قد لا تتناظر فى تلك المجتمعات مع الوحدة السياسية. ومن ثم فأننا يجب – فى رأى شابيرا – أن نعنى فى دراستنا

(*) محمد عبده محجوب :«القضاء العرفى والجزاءات والتغيرات الحديثة وأثرها فى عوايد قبائل أولاد على».

(1) Malinswaki, B; Crime and Custom in Savage Saciaty; Kegan Paul, London, 1916 .

(2) Shapera, I; Government and Politics intribal Societies Watts, London, 1956 .

للنسق السياسى فى تلك المجتمعات البدوية بكيفية تنظيم أنماط التعاون بين الأشخاص والزمر الاجتماعية المتمايزة فى المجتمع، ثم بمدى خضوع هذا المجتمع لأية سلطة خارجية. وذلك على اعتبار أن الجماعة السياسية تتميز دائما بخاصيتين أساسيتين : الأولى هى استقلالها عن الخضوع لاية سلطة خارجية .. وثانيتهما تتمثل فى وجود تنظيم معين يحكم مظاهر التعاون والتضامن التى تقوم بين أعضائها فى نشاطاتهم المختلفة.

وهذا يعنى بقول آخر اننا يجب ألا نقتصر فى تعريف الجماعة السياسية – على العناية بالأساس الاقليمى أو بعنصر القسر المنظم وحدهما . وذلك لأن هناك كثيرا من مظاهر الزعامة والعرف تحكم نشاطات اجتماعية معينة فى تلك المجتمعات القبلية والبدوية – وبصفة خاصة فى مجال الطقوس الدينية، وتنظيم استغلال الموارد الاقتصادية التى تحتل أهمية كبيرة فى تلك المجتمعات. وتمتد سلطات تلك الزعامة وقواعد ذلك العرف لتحكم جوانب أخرى غير اقتصادية وغير دينية فى حياة تلك المجتمعات.

أما فيما يتعلق بالقانون باعتباره محددا للقواعد العامة التى تحكم النشاط السياسى فى المجتمع بجوانبه المختلفة سواء فيما يتعلق بالعلاقات التى تقوم بين أشخاصه وجماعاته ، أو بقول آخر فيما يتعلق بمظاهر التعاون والتضامن التى تقوم بينهم – وما يتعلق بالاسس التى تحكم علاقات هذا المجتمع بالمجتمعات الخارجية الأخرى ، فلقد اختلفت الآراء فى تعريف القانون أو القواعد القانونية . فنجد مثلاً أن فقهاء القانون يذهبون إلى القول بأن وجود القانون مرتبط بوجود مجتمع يؤلف دولة، ويتمتع بوجود هيئة قضائية متخصصة تقوم بتنفيذ احكامها عن طريق القوة أو عن طريق القسر [1]. وليست هذه النظرة إلى القانون مقصورة على فقهاء القانون وحدهم، حيث نجد مثلا أن الاستاذ رَاد كليف براون الذى يرجع إليه الفضل

---

(١) أحمد أبو زيد : الانثروبولوجيا والقانون – المجلة الجنائية القومية، المجلد الثامن ، العدد الأول مارس ١٩٦٥، المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة ص ٣٧ .

فى ارساء أسس الأنثروبولوچيا الاجتماعية المعاصرة يرى أيضا أن القانون بوصفه عاملا من عوامل المحافظة على النظام الاجتماعى داخل نطاق اقليمى محدد لا يقوم إلا عن طريق ممارسة سلطة القسر أو القهر أو بقول آخر استخدام القوة الفيزيقية – وذلك لأن وجود القانون فى رأيه يرتبط بالضرورة بوجود الجزاءات القانونية المنظمة. وهذا يعنى فى النهاية أنه يرى أن القانون مرتبط بوجود الدولة.

على أننا نجد فى جانب آخر من النظرية الأنثروبولوچية وجهة نظر أخرى، حيث يطالبنا مالينوفسكى حين نتعرض لدراسة نسق التقنين والضبط الاجتماعى فى المجتمعات القبلية – أو المجتمعات البدائية بصفة خاصة – ان نأخذ فى اعتبارنا كل النظم التى تؤدى نفس الوظيفة التى يحققها القانون فى مجتمع الدولة – وذلك بغض النظر عن مدى توافر تلك الشروط الصورية أو تلك العناصر التى يشترطها فقهاء القانون، والتى لا تتمتع بها التنظيمات القانونية إلا فى المجتمع الذى يؤلف دولة. وذلك لأنه يرى أن كل تلك الشروط الصورية ليست على أية حال سوى مسائل شكلية لاتغير شيئا من طبيعة هذه النظم ووظيفتها فى الحياة الاجتماعية.

وإلى جانب هذا كله فإنه ليس من شك فى أن الباحثين الانثروبولوچيين الذين يهتمون بمشكلات التقنين والضبط الاجتماعى فى المجتمعات التقليدية القبلية والبدوية خليقون بابراز أهمية تلك الدفعة القوية التى أعطاها راد كليف براون فى سبيل تقدم الانثروبولوچيا القانونية، وذلك عندما طالب الباحث بأن يتفادى ذلك الجدل الشكلى حول وجود القانون المدنى أو الجنائى فى تلك المجتمعات القبلية البدوية أو المجتمعات البدائية بصفة خاصة. وفى هذا الصدد يعطينا راد كليف براون مصطلحين بديلين، حيث يتكلم عن «قانون الاخطاء أو الذنوب العامة» و «قانون الاخطاء أو الذنوب الخاصة» [1] وذلك لأنه يرى أننا نخطئ كثيرا إذا قصرنا تحليلنا للقانون والعلاقات السياسية فى تلك المجتمعات القبلية البدوية فى حدود

(1) Radcliffe. Browr; Structure and Function in Primitive Society; Cohen and West, London, 1 P. 212 .

مصطلحات الفقهاء التى تصف الواقع السياسى فى المجتمعات التى تتمتع بوجود نظم الدولة الحديثة وصفا تجريديا.

ونحن مثلا عندما سنتوفر على دراسة نسق التقنين والجزاء فى مجتمع أولاد علي - ونتعرف بصفة خاصة على طريق تسوية المنازعات التى تنشأ بين الوحدات القبلية أو الثأرية المتمايزة - وينتهى بنا التحليل إلى القول بنسبية القانون والمسئولية الجنائية، وبنسبية الجريمة والعقوبة، بأن رد الفعل الذى يترتب على الاعتداء على القانون العرفى أو «العوايد» ليس مرتبطا بتجريم الفعل فى ذاته - ولكنه مرتبط فى الدرجة الأولى بنوع الضرر الذى ترتب على هذا الفعل ، كما يرتبط بكثير من الاوضاع الطبقية، والمصالح الاقتصادية والبعد الاقليمى والمسافة البنائية التى تفصل بين الجانى والمنى عليه - فنحن نجد فى النهاية أننا لانستطيع الالتزام بحدود فقهاء القانون فى تعريف القاعدة القانونية والجزاء فى المجتمعات التقليدية حيث يعتبر العنصر الصورى والعنصر الاقليمى من العناصر الاساسية فى تعريفهم للقاعدة القانونية، فى حين تفتقر اليهما القاعدة العرفية . حين نحاول أن نعرض بشئ من الاختصار للقانون والطرق التقليدية التى تسوى بها المنازعات فى قبائل أولاد على نجدهم لايعرفون هيئة نيابية أو مجلسا تشريعياً منظما يصدر من القوانين الملزمة لكل أعضاء الجماعة السياسية الخاضعين لصاحب السيادة. وهم لا يتمتعون كذلك بوجود المحاكم التى تقرر مدى التزام المواطنين بتلك القواعد الصورية والمجردة من التقنينات، ولا يعرفون وظائف النيابة التى تمثل المجتمع ككل فى جلسات محاكمة من يخرجون على تلك القواعد، ولا شخصيات المهنيين المتخصصين الذين يقومون بالدفاع عن المتهم، ولا أجهزة الشرطة والتنفيذ القسرى للعقوبات المنصوص عليها[1].

---

(١) لاشك فى أن هذه الصورة قد تغيرت إلى حد بعيد فى الوقت الحاضر وبخاصة بعد مشروعات التنمية والاستزراع وتعمير الصحارى والإدارة المحلية، ولكن الأوضاع والنظم التقليدية لاتزال قائمة فى كثير من جوانب الحياة القبلية فى تلك الجماعات البدوية أو شبه البدوية.

ولكن أولاد على مع ذلك لديهم قانون ليس مقسما إلى نسقين من التقنينات المدنية والجنائية، فهم يعرفون فقط اجتماع «الجحفة» الذى صار فيه تشريعهم «للدرية» أو مجموعة القواعد التقليدية التى تنظم العلاقات التى تقوم بين الأعضاء فى الوحدة الثأرية أو السياسية الواحدة أو بين الوحدات المتمايزة. ويعرفون كذلك وظائف «المراضى» الذين يختارهم كل من المدعى المدعى عليه للفصل فى النزاع فى «الميعاد» ، وهو المجلس العرفى الذى يجتمع لمناقشة الاتهام وتقرير أنواع العقوبات المادية والادبية طبقا للدرية، ويعرفون كذلك وظائف «العواقل» أو الرؤساء من ذوى السلطة القرابية التقليدية الذين يحضرون مجلس المناقشة لتمثيل المتنازعين من أولياء دمهم. كما يعرفون وظيفة «النظار» التى يقدر مدى الضرر الذى لحق المجنى عليه ليقوم المراضى بتطبيق الدرية لتحديد قيمة التعويض.

ولعل فى الاشارة إلى بعض الأسس التى قامت عليها عمليات التقنين والتحكيم واختيار المراضى، والدور الذى يقوم به النظار، ومظاهر الخروج على القانون التقليدى، وأنواع العقوبات التى تنص عليها الدرية والتى توقع على الشخص الجانى أو بالتضامن مع الوحدة القرابية الضيفة، أو الوحدة السياسية الثأرية التى ينتمى إليها، ما يسمح بالوصول إلى بعض التعميمات فيما يتعلق بطبيعة القانون ونظم الحكم والإدارة فى مجتمع أولاد على بصفة خاصة، والمجتمعات القبلية الافريقية بصفة عامة.

فالتاريخ الحى فى ذاكرة كبار السن فى مجتمع أولاد على يحكى قصة اجتماع أولاد على « فى يوم الجحفة» وتشريعهم للقانون العرفى، أو الدرية التى تتكون من ٦٧ مادة تقنن أنماط العلاقات بين أعضاء الوحدة السياسية الثأرية أو «العمار» بين الوحدات السياسية المتمايزة، وتنص على أنماط الخروج على القواعد العامة لتقنين السلوك، وأنواع الجزاءات التى توقع على الجانى، وطريقة «السلوك» أو تسوية المنازات القبلية، وقد ذكرت على سبيل الحصر عند الكلام عن الوظيفة التى يلعبها العرف فى اضفاء الوحدة السياسية على المجتمعات الانقسامية، أنماط العلاقات التى تقننها الدرية، وأنواع الاعتداءات والجزاءات التقليدية التى توقع على من يرتكبها.

وعندما يكون الجانى والمجنى عليه من نفس الوحدة القرابية السياسية أو ينتمى كل منهما إلى وحدة متمايزة فإنه يطلب منه الميعاد. وهذا يعنى أن المدعى عليه يوافق على عقد مجلس عرفى لمناقشة الاتهام وتحديد نوع الضرر الذى وقع، والتعويض المادى والادبى المناسب. وقد ينعقد اجتماع تمهيدى بين كل من المتنازعين أو ممثليهم، والعواقل أو الزعماء القرابيين التقليديين الذى ينتمى إلى كل منهم طرف من أطراف النزاع لتحديد - أشخاص «المراضى» - الأشخاص الذين يرتضيهم المتنازعون فى الحكم فيما شجر بينهم - وتحديد موعد ومكان انعقاد «الميعاد».

وعادة ما يذهب كل من المدعى والمدعى عليه إلى مكان انقاد الميعاد ومعهم «عواقل» العيلة وشبابها المسلحين استعدادا المواجهة أى احتمال، لأن الخطر دائما ما يحلق فى الموقف وخصوصا عند عدم الانفاق على تسوية مرضية، مما يهدد بنشوب حرب قبلية.

ويختار المتنازعون أشخاص المراضى من كبار السن فى الوحدات القبلية المحايدة المشهود لهم بالالمام بقواعد الدربة والدراية بفنون « التسليك بين الواحلين» أو التوفيق بين المتنازعين. وهناك بعض الوحدات القبلية التى يتمتع رجالها بشهرة فى تسوية أنواع معينة من المنازعات، وتقول القصة إن أولاد على نصوا فى يوم الحجفة على امتياز وحدات قبلية معينة بالنظر فى تسوية أنواع معينة من المنازعات.

وقد كانت المواعيد تنعقد فى الماضى فى الزوايا السنوسية، والآن يحضرها المرابطون المشهود لهم بالطيبة ولأجدادهم «بالبرهان» ، وهم يلعبون دورا هاما فى الضغط على الاطراف المتنازعة لتقديم التنازلات حتى تتقابل وجهات النظر وتضيق شقة الخلاف وتعود علاقات السلام. كما يحضرها الآن رجال الإدارة الذين يعطون للصلح طابعًا رسمياً دون أن يكون لهم دور فعال فى عملية الحكم والتنفيذ، فضلا عن أن أولاد على يحاولون مناقشة المنازعات التى تنطوى على خرق

القانون المصرى بعيداً عن أعين البوليس ورجال الإدارة. وهم فى العادة يفضلون تسوية المنازعات القبلية التى تنشب بينهم دون تدخل الحكومة.

ويحكم الميعاد بأنواع العقوبات التقليدية المنصوص عليها فى الدربة، وهى الدية أو النظارة ، والكبارة واليمين. والواقع أن هناك نوعا من التداخل أو الخلط بين الدية «والنظارة» فى درايب أولاد على . ويتضح هذا الخلط والتداخل من استقراء الحالات التى يفرض فيها على الجانى وحده أو متضامنا مع الوحدة الثأرية التى ينتمى إليها بدفع القيمة التقليدية المحددة للدية أو النظارة.

فقد نصت المادة الأولى من القانون العرفى لأولاد على على أنه فى حالة ثبوت تهمة القتل العمد تدفع دية قدرها أربعمائة جنيه مصرى أو ثلاثمائة فى حالة القتل الخطأ. وكما نصت المادة الرابعة على أنه فى حالة الاعتداء الذى يؤدى إلى احداث جروح أو اصابات يقوم كل من النظار والمرضى بتحديد قيمة الدية التى تدفع بحسب نوع الجرح أو شدة الاصابة. وقد حددت المادة العاشرة على سبيل الحصر كل الحالات التى تدفع فيها دية الجراحة «والعدم» ، بينما نصت المادة الثالثة والخمسون على ما يسمى «بنظارة الجرح».

والدية والنظارة فى كل الاحوال تقدر بمبلغ من المال يدفع نظير الاصابة المادية أو العطل أو الضرر الذى وقع لى شخص المجنى عليه، أو الجماعة الثأرية التى ينتمى إليها. ويتفاوت مقدار الدية أو النظارة بناء على مدى هذا العطل أو الضرر ، فدية القتل العمد أربعمائة جنيه ودية قطع اليد أو ذهاب نور العين تقدر بنصف الدية الكاملة للرجل، بينما قد لاتتجاوز قيمة النظارة التى تدفع فى جرح من الجروح السطحية أو قطع اصبع مبلغ خمسة جنيهات أو أقل. وهناك قائمة تقليدية لقيمة تلك التعويضات المادية .

أما الكبارة فهى تقدر بمبلغ من المال والحيوان، فيحكم الميعاد على شخص معين أو بيت معين فى «عيلة» أو وحدة سياسية معينة بأن يدفع كبارة، تقدر مثلا بعشرة جنيهات وذبيحة أو أكثر. ومع أن المعتدى عليه قد يرفض اكراما منه

لمجلس الصلح «الميعاد» أن يأخذ النقود ، كما أن الذبيحة تنحر وتؤكل فى اجراءات الصلح، إلا أن الكبارة تقوم بوظيفة هامة فى النسق العقابى والسياسى فى مجتمع أولاد على، فهى تعتبر بمثابة رد اعتبار الشخص المعتدى عليه أو الجماعة الثأرية الموتورة. كما أن دفع الكبارة لا يعفى أو لا يسقط حق المعتدى عليه أو الجماعة الثأرية بالمطالبة بالتعويض الذى يدفع فى صورة «دية» أو «نظارة» فى حالة العدم.

وتختلف قيمة الكبارة باختلاف المركز الاجتماعى للشخص الذى وقع عليه الاعتداء، أو طبقا لمدى المسافة البنائية التى تفصل بين الجماعتين السياسيتين التى ينتمى إلى احداهما المعتدى والأخرى المعتدى عليه. كما تختلف كذلك بحسب نوع الاعتداء ذاته .. فقد نصت المادة الثالثة والخمسون من الدرية على أن «عوايدهم» فى الصغير الذى يمد يده الكبير ولو كان الكبير «عايب» فعليه ذبيحة وعليه ما يرضى خاطر الكبير، فهو رجل كبارة وله إن شاء أن يأخذ حقه كله أو يسامح فى نصيب منه هذا فى حالة الضرب بدون جرح .. أما إذا مد الصغير يده وجرح الكبير فعليه كبارة رجلين، وهذه المادة تنطوى على عدة مبادئ تقليدية هامة فى النسق العقابى لأولاد على .

ليس هناك نص صريح على القيمة المادية للكبارة التى تقدر طبقا للمركز الاجتماعى لشخص المجنى عليه أو بحسب حاجة الصغير الجانى إلى رضاء ذلك الكبير أو تأييده ، فعلى الرغم من أن العائلة قد تنص فى وثيقة «العمار» على أن كبارة اعتداء الصغير على الكبير بالقول أو بالاشارة هى عشرة جنيهات وذبيحة ولكنا لاحظنا فى حالة نزاع قبلى معقد أن الصغير قد دفع للكبير كبارة قدرها مائة جنيه وذبيحتين، لأن الصغير كان يحتاج إلى تأييد الكبير له فى نزاع بينه وبين وحدة سياسية ثأرية أخرى، وكان يتوقف على حضور ذلك الكبير فى مجلس الصلح وحلف اليمين مع الصغير إنهاء النزاع.

وفضلا عن أن تلك المادة السابقة تنص على حق الكبير المعتدى عليه فى قبول الكبارة كلها أو يسامح فى نصيب منها مع احتفاظه بحقه فى الحصول على

التعويض فى صورة الدية أو النظارة – فى حالة ما إذا ألحق به المعتدى نوعا من العدم فإن تلك المادة تنص على مضاعفة القيمة التقليدية للكبارة لأن الكبير قد يستحى أو يرفض المثول أمام «النظار».

وكذلك تختلف قيمة الكبارة باختلاف المكان الذى حدث فيه الاعتداء أو مدى علانية الاعتداء، حيث تصل الكبارة التى تدفع نظير إهدار كرامة شخص يحتل مركزا ممتازا فى نسق التفاضل الاجتماعى أو الطبقى فى السوق إلى خمسين جنيه فى حين أن المعتدى عليه قد يدفع عشرة جنيهات إذا اعتدى على نفس هذا الشخص فى مكان آخر غير السوق. ويعلل أولاد على ذلك بأن السوق مكان لتجمع كل القبائل، ولهذا فإن أى اشتباك بين وحدتين ثأريتين متمايزتين قد يدفع أقاربهما من الوحدات الثأرية المتمايزة الأخرى إلى نصرتها مما يهدد بالحرب القبلية. ولهذا فهم يشددون بقوة الاعتداء فى السوق من أجل هذه الأسباب .

وينص القانون العرفى لأولاد على، على الحالات التى يجب فيها دفع الكبارة وهى حالات «النصرة» وقتل «النزيل» أو الاعتداء أو أخذ الحق بالقوة من الجار بدون الرجوع إلى جاره، «وافساد حريم الآخرين» أو الاعتداء الجنسى على الزوجة أو المرأة الثيب أو البنت البكر، أو ضرب المرأة «المغتاظة» أى التى تلجأ أو «تنزل» على رجل آخر يمت لها أو لايمت لها بصلة القرابة لتشكو له من زوجها – فى بيت ذلك الرجل. وفى كل هذه الحالات ينص على أن دفع الكبارة لايعفى الجانى من دفع الدية أو النظارة أو التعويض المناسب «للعدم» أو الضرر الذى لحق المجنى عليه، « فالكبارة » تعتبر بمثابة تعويض أدبى يعيد للمجنى عليه أو الجماعة الثأرية التى ينتمى إليها كرامتهم الموتورة، ويرد لهم اعتبارهم.

ولكن الكبارة تعتبر فى ذاتها نوعا من العقوبة التى توقع على الجانى فقد نصت المادة الثامنة والعشرون على أنه إذا دخل رجل بيت رجل آخر فى غيابه أو ليلاً بغية خيانة لجريمة وضبط الجانى داخل البيت عند شروعه فى العمل فعليه كبارة لصاحب البيت مقدارها مائة ريال.

وهكذا فإن الكبارة فى مجتمع أولاد على فضلا عن أنها تعتبر بمثابة رد الاعتبار للشخص أو الجماعة الثأرية الموتورة فهى بمثابة نوع من العقوبة الرادعة، التى توقع على الجانى خصوصا فى حالات الاعتداء المعنوى.

والنمط الرابع من أنماط العقوبة التقليدية فى درايب أولاد على هو «اليمين» التى يؤديها المدعى عليه، ويزكية بعض الأعضاء المعينين من البيت أو الوحدة السياسية الثأرية التى ينتمى إليها. وذلك فى حالة عدم كفاية الادلة أو البينات التى يقدمها على براءته من التهمة . ويحدد عدد «الزكاية» بحسب نوع الاتهام أو قيمة التعويض المادى الذى سوف يدفع للمجنى غليه فى حالة ثبوت التهمة بالاعتراف أو بعدم الوفاء لليمين فقد نصت المادة الخامسة من الدرية على أن التزكية تكون على حسب الدية. فإذا كانت الدية المقررة تقرر بربع الدية فيكون عدد الزكاية ثلاثة عشر رجلاء وان كانت الدية تقدر بثلث الدية فإن عدد الزكاية يكون سبعة عشر رجلا. وهكذا كلما زادت الدية المقررة زاد عدد الزكاية حتى تصل الدية إلى قيمة دية الروح فيكون عدد الزكاية ٥٥ رجلا.

وقد نصت الدرية أيضا فى المادة السادسة على ضرورة تزكية عمراء الدم لقريبهم المتهم. وهذا يرجع لسببين أولهما، أن القريب عالم بأحوال قريبة فى الصدق والكذب، وثانيهما قلة أصحاب الذمة الوافية الذين تجب الثقة فى يمينهم فى هذا الزمن.

كذلك فإن الأسس التى تقوم عليها عملية تحديد أسماء الزكاية فى اليمين توضح الاسباب التى تقوم وراء ثقة أولاد على فى اليمين كبينة على البراءة.. فهم يختارون أولا من أعضاء الوحدة القرابية والسياسية «العمار» الذى ينتمى إليه المتهم من أهل الذمة المشهود لهم بالتقوى والورع، ثم كبار السن والعواقل من ذوى المراكز الاجتماعية الممتازة فى عائلة الجانى، لأن هؤلاء يخافون أن يحلفوا يمينا «غارقا» أى كاذبا مخافة العقاب الأخروى وفقدانهم للثقة والاحترام اللذين يتمتعان بهما فى المجتمع القبلى. كما يختار المدعى الزكاية من الأقارب القريبين للمدعى عليه، لأن

هؤلاء هم أشد الناس علما باحوال قريبهم ، كما يختارون الاشخاص الذين تربطهم بالمتهم علاقات العداوة والخلافات لأن هؤلاء يستغلون الفرصة ويحجمون عن الحلف مع المتهم إذا كانت لديهم أدنى شكوك فى براءته.

ولكن هناك سبب آخر أكثر دلالة وأهمية وظيفية، وهو ما يبرر تصنيف عملية حلف اليمين ضمن الانماط المتنوعة فى النسق العقابى لأولاد على .. حيث يتضمن نص اليمين دائما القسم بالله العظيم، وبحق واحد من اولياء الله الذين يشتهرون باظهار كراماته وبرهانهم فيمن يحلف على قبورهم يمينا كاذبا. ولهذا فإن الخوف من العقاب الأخروى عند حلف اليمين الكاذب والخوف من العقاب الدنيوى الذى يؤدى بالرجل الذى يحلف يمينا غارقا إلى الموت أو تعرضه لأذى فى أولاده أو ماله، هذه المخاوف تمثل ضمانا ضد محاولة المخاطرة بحلف اليمين الكاذب. وهذه الاعتقادات تكفل للمجنى عليه انتقاما من الجانى عن طريق القوى الغيبية. والتاريخ الحى لأولاد على ملئ بالروايات التى تحدد طرق انتقام هؤلاء الأولياء أو «المرابطين» ممن يحلفون اليمين الكاذب على قبورهم.

وهكذا فعندما يكون لدى المجنى عليه شبهة قوية، ولم يستطع أن يقدم البينات الكافية على صدق دعواه، ولم يعترف المتهم بما الحقه بالمجنى عليه من أذى، فإن المجنى عليه يقول أنه يكفيه اليمين، وهو يعتقد أن قيام الجانى المنكر لجريمته بحلف اليمين الكاذب على براءته يعتبر فى حد ذاته عقابا كافيا للجانى . وهذا الاعتقاد يعتبر ضمانا للثقة فى اليمين كوسيلة للاثبات.

ويمكن من خلال العرض السابق للنسق القانونى والعقابى فى مجتمع أولاد على الخروج ببعض النقاط التى تصلح لأن تكون أساسا لمزيد من الدراسة المقارنة للقانون فى مجتمعات قبلية أخرى، للوصول إلى بعض القضايا العامة التى تنتظم نظم الحكم والادارة فى المجتمعات القبلية. حيث تقوم وحدة العمار أو الوحدة السياسية المتمايزة فى مجتمع أولاد على – على وحدة الاشتراك فى المسئولية فى

دفع وقبول الدية - فضلا عن وحدة مهر العروس فى الزواج الاندوجامى بين جميع رجال ونساء العمار بغض النظر عن مستويات التفاضل الطبقى والقرابى التى تتفاضل خلالها الوحدات القرابية المتمايزة فى العمار فقط - وفى الحالات التى يكون فيها النزاع على مستوى وحدة سياسية أخرى من نفس الدرجة. ولكن إذا قام النزاع فى داخل العمار الواحد فإن مبدأ النسبية البنائية يجعل الوحدتين المتمايزتين المتنازعتين تقفان بمفردهما وجها لوجه على مسرح النزاع، ولن يخرج دور الوحدات الأخرى من نفس العمار سوى عن محاولة التوفيق أو تسوية النزاع دون تعضيد أى منهما.

وإذا كانت قواعد القانون العرفى أو الدرية تطبق فى كل المنازعات التى تنشب بين أعضاء العمار الواحد أو بين أعضاء ينتمون إلى وحدات سياسية متمايزة، فإن «الدرية» تفرق أيضا فى قيمة التعويض ومدى المسئولية فى الدفع والقبول بناء على مدى المسافة البنائية التى تفصل بين المتنازعين. فإذا كانت دية القتيل إذا كان القاتل والقتيل ينتميان إلى وحدتين سياسيتين متمايزتين هى أربعمائة من الجنيهات، فإن «دية القتيل» إذا كان القاتل والقتيل من نفس الوحدة القرابية والسياسية هى مائتين فقط، كما تنص المادة الثالثة والخمسون من الدرية على أن من يجرح قريبه يدفع نظارة الجرح والكبارة إن لزمته من ماله الخاص دون مساعدة العائلة له.

ولقد احتوت الدرية على نصوص تحدد طريقة تسوية المنازعات التى تقوم حول الأرض والآبار ، وقضايا القتل والسرقة والاعتداء الجنسى وحقوق الجيرة، دون تفرقة بين هذه الأنوا من الجرائم إلا بناءً على تفاوت قيمة التعويض الذى يتمثل فى الدية والنظارة والكبارة واليمين. وفى كل الحالات يحدد مدى الوحدة التى تلتزم بدفع التعويض - والتى تقبله - مدى المسافة البنائية التى تفصل الجماعات التى ينتمى إليها المتنازعون. وبهذا فمن الصعب التفرقة فى مجتمع أولاد على بين الأخطاء العامة والأخطاء الخاصة، لأنه ليست هناك اخطاء يعتبرها

المجتمع موجهة له ككل، ويتلقى الجانى عقابه المناسب بواسطة هيئة تمثل المجتمع ككل، وان كانت هناك بعض الاستثناءات نعرض لها فيما يلى :

فقد نصت المادة التاسعة على استحسان العوايد ترك القاتل بقصد الاستيلاء على مال القتيل لعقاب القانون المصرى، وربما كانت تلك هى الجريمة العامة أو الخطأ العام الوحيد فى مجتمع أولاد على الذى أراد المجتمع القبلى أن يوقع على من يرتكبه العقوبة، ولكنه لا يتمتع بالسلطة التى تملك مثل هذه القدرة.

كذلك نصت المادة الثالثة والعشرون على أن هناك حالات معينة يفرض فيها على السارق أن يدفع أربعة أمثال قيمة ما سرقه للمجنى عليه – وهذا ما يسمى «بالتربيع» – هذا ان ضبطت المسروقات فى بيته أو مخزنه أو فى يده أو عند الشروع فى السرقة، على أن يكون التربيع من مال السارق، ولهذا هى الجريمة الخاصة الوحيدة أو الخطأ الخاص الوحيد فى مجتمع أولاد على الذى لاتمتد فيه المسئولية مهما كانت المسافة البنائية التى تفصل بين الجانى والمجنى عليه [1].

ومن ناحية أخرى فإن الأنماط المختلفة للجزاء فى مجتمع أولاد على لاتتفاوت فى القيمة أو النوع بحسب طبيعة الجريمة أو الخطأ – كما فى الجرائم الجنائية والمدنية فى الأنساق القانونية الحديثة فى الدولة – ولكنها تتفاوت بناء على مدى التفاوت فى نوع الضرر الذى يلحقه الجانى بالمجنى عليه، وفى تفاوت مدى الوحدة التى تمتد إليها المسئولية وتقبل التعويض كما فى تسوية عداوات الدم داخل العمار الواحد أو بين الوحدات السياسية المتمايزة.

وهناك أسس دينية للعقوبة والجزاء فى مجتمع أولاد على فقد حكى لى كبار السن والعواقل منهم أن أصل الدية يرجع إلى سيدنا عبد المطلب وابنه عبد الله والد

---

(١) ليست هناك عقوبة على السارق إلا إذا ضبطت المسروقات بيده أو ضبط متلبسا بالجريمة .. ولكن إذا ثبتت واقعة السرقة بوسائل الاثبات الأخرى التى يعرفها أولاد على بالبينة أو اليمين تتم تسوية النزاع بين الجانى والمجنى عليه فقط لتعويض المجنى عليه عما فقده من مال الجانى أو مال الوحدة القرابية التى ينتمى إليها أن عجز عن الوفاء.

النبى صلى الله عليه وسلم، وأرادت قبيلته أن تفدية فطلبت من أبيه أن يعمل «قرعة» بين الابن وعدد من الابل، وصارت القرعة تصيب الابن حتى وصل عدد الآبل إلى المائة فأصابتها القرعة. ثم صارت الدية تدفع نقدا باعتبار أن الجمل كان يساوى في الماضى أربعة جنيهات، كما تنص المادة العاشرة على أن قيمة النظارة مطابقة لما جاء بالشريعة الاسلامية.

وبعد فإن إعمال تلك المبادئ العرفية والالتزام «بالعوايد» يأخذ أوضاعا تلاؤمية في المواقف والظروف المختلفة حيث من المعروف أن تطبيق القاعدة العرفية بصورة معينة إنما يتوقف على فاعليتها في تحقيق الاهداف المنوطة بها وهى تسوية النزاع «والتسليك بين الواحلين» من المتنازعين.

خامسًا : الاصابات المختلفة بالجسم وتقدير الدية تبعا لمكان الاصبة وضررها *

أولاً : الرأس

هناك عدة جروح تحدث بالرأس وهى تتنوع من حيث عمق الاصابة وشدتها أو كونها جروحا سطحية. ومن تلك الجروح المزحة (قطع الجلد قطعًا حادا) أو موضحة (قطع فى الجلد واصل إلى العظم) أو هشمة (وهى التى تقطع الجلد وتصل إلى العظم) الميمومة (وهى الجرح الذى يسبب عاهة أو عجزاً أو الجرح الذى يكسر العظم ويصل للمخ). وكل اصابة من هذه الاصابات بالرأس تقدر لها دية مختلفة عن الأخرئ حيث ينتظر لمدة عام حتى يشفى الجرح ويقاس بالمقاس وتقدر ديته، والجرح الذى يوجد فى أعلى الرأس يكون أقل فى الدية من الجرح الذى يوجد فى الوجه، لأن الجرح الذى يصيب الوجه يكون فيه تشويه لجمال الانسان حتى لو كان جرحا سطحيا، وإذا كان الجرح فى الرأس والاصابة طويلة استلزمت عند علاجها عددا كبيرا من الغرز وخيطت بدون المساس بالعظم تكون

---

* تيسير حسن جمعة : « النظار» – الطبيب الشعبى ودوره فى القضاء العرفى بالصحراء الغربية المصرية» .

الدية فى حدود ٤٠٠ جنيه أما إذا وصلت إلى العظم فإن قيمة الدية تزيد. أما نتف الشعر نجد أنه إذا انتتف الشعر وطلع بدلاً منه شيب يحسب له دية كاملة وإذا رجع سليما يحسب حسب تقدير النظار ربع أو ثمن الدية المقررة .

ثانياً : الوجه

إذا كان الجرح فى الوجه عميقا ينظر له بدية لاتقل عن ١٠٠٠ جنيه، ولو القطع سطحيا تكون الديه فى حدود ٥٠٠ جنيه.

الحاجب :

يعتبر من جمال الانسان وتقدر له دية كبيرة فإذا كان الحاجب قد نزع ونتف الشعر كله ونبت بدلا منه شيب يحسب حوالى ربع الدية التى تقدر بعشرة آلاف جنيه، أما إذا نبت بشكله العادى وبدون شيب فتقدر الدية .

الرموش :

يقدر لها بعدد الرموش .

العيـــن :

العين الواحدة نصف الدية (وتتراوح بين ثلاثة وخمسة آلاف جنيه) وإذا كانت العين موجودة ولم تفقأ تعتبر عدمت وتدفع نفس القيمة المقدرة وطريقة تقدير النظر للعين المصابة متنوعة وذلك لامكانية الاختلاف فى القدرة على الابصار بين العين والعين الأخرى عند الشخص الواحد، واختلاف القدرة على النظر بين كل شخص وآخر. ولذلك توجد عدة طرق لقياس مقدار القدرة على الابصار ومن تلك الطرق أن توضع بعض العلامات على الأرض (عدد من الاحجار أو العصى) وتربط العين السليمة (الناصحة) ويمشى المصاب مسافة عشرة أو خمسة عشر مترا ويطلب من المصاب ان يعد العلامات التى وضعت على الأرض، ثم تربط العين المصابة ويطلب منه أن يعدها بالعين السليمة، وحسب العدد يقدر مقدار النظر فى العين المصابة وهناك طريقة أخرى وهى ان يحضر النظار بيضة أو ورقة بيضاء

ويضع عليها عددا من الخطوط يعدها المصاب بالعين السليمة ويظل يبعد حتى يصل إلى المسافة التى لا يرى فيها المصاب هذه العلامات أو الخطوط ويقيس النظار هذه المسافة بالخطوة، ثم يرى المصاب البيضة بالعين المصابة، ويبعد وتقاس المسافة مثلا مائة خطوة أو خمسين خطوة حتى يجد نفسه لايستطيع أن يرى، وعندئذ تحسب المسافة بين العين السليمة والعين المصابة، وعلى أساس المسافة تحسب الدية سواء النصف أو الربع أو الثلث. وكذلك يأتى النظار بيضة ويرسم عليها عدداً من الخطوط ويجعل المصاب يعدها بالعين السليمة، ثم يغمض له عينيه الاثنين، ويأتى ببيضة أخرى ويرسم عليها عددا آخر من الخطوط ويعدها المصاب بالعين المصابة والفرق بين عدد الخطوط التى رآها هو الذى تحسب الدية على أساسه وإذا شك النظار فى المصاب، يجعله يحلف اليمين على المصحف.

الأنف:

نظرا لانها جزء من أجزاء الوجه فتقدر بدية كبيرة حوالى خمسة آلاف جنيه، إذا كانت الأنف مبتورة تماما يقدر لها دية كاملة، ولو كانت الأنف مكسورة تقدر الاصابة بنصف الدية، أما إذا كان فيها جرح فيقاس بالمقاس وتحسب ديته تبعاً لذلك.

الفم:

يعتبر الفم من جمال الوجه لذلك تقدر الشفة الواحدة بنصف دية والشفتين دية كاملة ، ولو الشفة فيها جرح تخيط أولا عند الطبيب وبعد الخياطة تقدر جراحتها ليس بالغرزة ولكن حسب طول الفتحة، ويتم قياسها بمقاس معين مثلا عقله ، عقلتين وهكذا.

بالنسبة للفك إذا كان به كسر أو خلع يقدر له بنصف الدية إذا كان الفكين بهما كسر (هشم) يقدر بدية كاملة. وتقدر السن الواحدة بعشر الدية، ويختلف تقدير الاسنان الأمامية عن بقية الأسنان الأخرى فالسنة الامامية تقدر لها ضعف الدية (لأن قدام مكشوف وورا مستور) ، والسن كان تقديرها زمان خمسة أو عشرة جنيهات الآن تقدر الأسنان الامامية بمائة جنيه السنة الواحدة وبقية الاسنان خمسين جنيها للسنة الواحدة.

اللســان:

يقاس اللسان بالمقاس لتقدير ديتـه، إن كان اللسان قطع تماما يستحق دية كاملة، وهناك قياس آخر لاصابة اللسان وذلك حسب النطق بالحروف الابجدية سبعة وعشرون حرفا، عند النطق إذا كان لايستطيع أن ينطق خمسة أو ستة حروف أو أكثر أول أقل تحسب له الدية تبعا لذلك.

الأذن:

هناك نوعان من الاصابة للأذن النوع الأول هو جرح الأذن أو قطعها ، إذا قطعت الأذن يكون لها نصف الدية. ودية الأذن الواحدة حوالى ثلاثة آلاف جنيه، وإذا كان هناك قطع فى الأذن نقيس الأذن السليمة ونقيس الأذن المقطوعة والفارق فى القياس بين الأذنين تقدر الدية بحسابه، أما الضرب أو الاصابة فى الأذن التى تسبب الصمم (الطرش) نجد أن هناك صمماً كامل للأذن وفيه نصف صمم وربع صمم وكل حالة تقدر لها دية مختلفة. فالصمم الكامل حوالى ثلاثة ألاف جنيه الأذن الواحدة، والنصف ألف وخمسمائة وهكذا. وهناك أيضا عدة طرق لمعرفة مدى الصمم فالنظار يأتي بالمصاب ويجعله يبيت بمنزله لمدة ثلاثة أيام، ويأتى النظار يأتى للمصاب بعد أن يستغرق فى النوم ويضرب فجأة على طبلة أو أى شئ يحدث صوتاً عاليا إذا كان يسمع جيدا سوف يستيقظ من النوم سريعا وهكذا وتكرر التجربة عدة مرات، وذلك بعد أن تسد الأذن السليمة تماما وذلك لمعرفة مقدار الصمم فى الأذن المصابة، وهناك طريقة أخرى أن يسد النظار الأذن السليمة تماما، ويجعل المصاب يمشي لمسافة معينة ، ثم ينادى عليه حتى يصل إلى المسافة التى لايستطيع أن يسمع فيها صوت النظار وعندئذ توضع علامة معينة على الأرض، ثم تكرر التجربة ولكن مع الأذن السليمة وتوضع أيضا العلامة، ثم تقاس المسافة بين العلامتين بالمتر أو بحبل ، ويقدر مقدار الصمم ويحسب مقدار الدية ثم يحلف المصاب باليمين على المصحف انه لا يسمع فعلا نتيجة للاصابة.

إصابة الأيدى:

الديه لليد كانت ٤٠٠ جنيه الآن أصبحت حوالى ٦٠٠٠ جنيه اليد أو الذراع كلها تقدر بنصف الدية، الذراعان دية كاملة الذراع حتى الكوع نصف الدية، الكف

أيضاً نصف الدية. أما بالنسبة للأصابع فكل اصبع به ثلاثة مفاصل ما عدا الابهامين كل مفصل يقدر بعشر الدية أما فى حالة كسر اليد أو عجزها فتقدر بجعل المصاب يحمل بيده المصابة مقدارا معينا مثلا من الرمل ، ويقاس العجز بتقدير الوزن وبحساب الفارق فى الوزن بين اليد السليمة واليد المصابة مثلا اليد السليمة حملت خمسة أكياس من الرمل واليد المصابة ثلاثة أكياس فقط، بعد ذلك يحلف اليمين أنه لم يحمل هذا الوزن إلا بالحق. ويأتى بخمسة من أقاربه حتى يشهدون معه ويزكونه.

إصابة الرجل:

الرجل أيضا ديتها حوالى ٦٠٠٠ جنيه، عجز الرجل يتم تحديده بأن يقف المصاب على الرجل السليمة ثم على الرجل المصابة (العطلانة) ويحسب له بالدقيقة، وكذلك بحساب الفارق فى الفترة الزمنية تحدد الدية، ثم يكلف بحلف اليمين.

إصابات النساء:

عند التعرض لاصابات النساء وهل النظار هو الذى يقوم بالنساء وهل النظار هو الذى يقوم بالنظر فيها أم أن المرأة تنظر لها امرأة مثلها فقد تناقضت الأقوال، حيث أجاز البعض أن يرى النظار اصابات وجروح المرأة واصبتها ويقوم بتقديره وانه ليس هناك عيب ولكن لمنع الكلام ودرء الشبهات لابد أن تكون زوجة النظار موجودة معه فى هذه الحالات. وهناك رأى بأنه إذا كانت الاصابة عند المرأة فى أماكن الجسم الظاهرة كالرأس والايدى والاقدام فإن النظار هو الذى يقدر لها، لو أن الجرح داخلى أو فى منطقة غير ظاهرة فزوجة النظار هى التى تراها، ولذلك لابد أن يكون لديها بعض الخبرة فى هذا المجال ، وإذا كانت زوجة النظار ليس لديها أى خبرة فى هذا المجال فالمرأة يحضرون لها الطبيبة أو الدكتورة لأن النظار لايكشف عليها، والدكتوره هى التى تبلغ النظار بمدى الاصابة، والاصابات التى تحدث للمرأة تأتى من خلال بعض المشاجرات التى تحدث بين النساء وفى هذه الحالة يكون ليس لها دية أو كبارة، أما إذا كان الاعتداء أو الضرب قد صدر من رجل غريب وسبب لها جرحا أو هشم فهذه الحالة تسمى الضربة الجنونية وتقدر لها أقصى كبارة يمكن تقديرها.

ويذكر في عوايدهم فى جنين المرأة إذا ضربت على بطنها أو انفجعت (أى تعرضت للخوف والفزع الشديد) وتسبب عن ذلك اسقاط الجنين فدية الجنين الذى لم يكن تمت خلقته عشرون جنيها ، ودية الجنين الذى تمت خلقته أن نزل من بطن أمه ميتاً فديته أن كان ذكرا ثلث دية الذكر وأن كان انثى ثلث دية الانثى، وأن نزل حياً ومات قبل أن يرضع أى مات على الفور فديته ثلث الدية ماكلة[1].

وكذلك يقدرون اجهاض المرأة نتيجة لمعركة حسب شهور الحمل فثلاثة أشهر ديتها (غرة) بمعنى مقدار ثمن حصان أو ثمن جمل. وإذا كانت فى ستة أشهر تصبح الدية جملين أو عبدين ويقدرونهم بثمن حصانين مثلا، وإذا كانت فى أخر شهور الحمل فلابد من استدعاء سيدة طيبة مشهورة بالصلاة والعمل الطيب تحضر الوضع وتشهد هل الجنين مات فى البطن أم بعد الولادة ، وهل كان ولدا أم بنتا إذا كانت بنتا تدفع دية البنت وهى نصف دية الرجل، وإذا كان ولداً تدفع الدية كاملة، وإذا المرأة نفسها هى التى ماتت تدفع لها نصف دية الرجل، ولكن فى حالة الجراحة بالنسبة للمرأة فهى تأخذ حقها فى الدية كاملة.

وسائل اثبات الاصابة في حالة عدم ظهورها :

هناك الاصابات التى تكون ظاهرة مثل فقء العين أو الجروح المختلفة، ولكن هناك بعض الحالات التى تكون فيها الاصابة غير ظاهرة مثل: (الكدمة ، والرضوض) أو مزحة (التمزق) بالنسبة لهذه الحالات قد تكون سطحية فقط وغير وأصله للعظم ولذلك الجس والتحسس ومسك الجرح حتى يصل إلى تحديد الاصابة وإذا لم يستطع تحديدها يلجأ إلى الطبيب وعلى أساس تقرير الطبيب يقدر النظار قيمة النظارة.

وبالنسبة للرضوض والكدمات لابد وأن يتم نظرها فى ساعتها وقبل مرور عام (حول) عليها، لأن بعد الحول سوف تختفى أو تزول والكدمة تقدر بحكم النظار واسمها (تخليص) لو الكدمة فى الجنب أو الظهر ديتها تكون بسيطة لكن لو كسر ضلع أو ضلعين أو ثلاثة تقدر بنصف دية، أما كسر فى حوض الانسان يقدر له

---

(١) محمد عبده محجوب ، انثروبولوجيا المجتمعات البدوية، نفس المرجع السابق ، ص ٣٨٧ .

الدية كاملة. وبالتالى إذا اختفت الاصابة قبل العام يكون لها دية بسيطة أو لاتدفع لها دية . ولكن بعد عام إذا ظهر أنه كان الكسر داخلى، أو كسر فى الحوض يعتبر «عدم» (اصابة كبيرة) وتتراوح ديته من عشرة إلى خمسة عشر ألف جنيه لانها قد تؤدى إلى عجز أو أى ضرر مثل عدم الخلفة، وقد يحدث أن تسبب الاصابة عاهة مستديمة أو تسبب لصاحبها عجزا عن العمل فيتكفل الجانى اما بدفع النظارة أو بدفع له مبلغ شهرى يعينه على مصاريف المعيشة.

اما فى حالة الاصابات التى تحدث للحيوانات فنجد فى المادة الخمسين «عوايدهم» حين يركب رجل فرسا ويركض بها فتصدم انسانا أو حيوانا فتقتله أو تجرحه فالرجل ضامن لما يحدث من ضرر سواء فى دية القتيل أو قيمة نظارة الجرح، أو لقيمة الدابة التى تصدمها الفرس [1].

ومن الأمثلة التى حدثت بالنسبة لاصابة الحيوانات انه كان هناك مشاجرة بين اثنين من البدو فحدث ان جاءت الاصابة فى عين الجمل، فقال له العين بأربعة جمال، وقال الاخر الجمل بأربعة لو مات لكن ده حى، واختلفا فيما بينهما فتم الحكم بأن يستبدل الجمل المصاب بجمل آخر سليم وهذا حسم النزاع والابل من واحدة حتى اربعين زكوها خمسة اشخاص وذلك بأن يختار خمس رجال إذا كان هناك رجل ينفى أنه تسبب فى موت البهيمة أو الابل فلابد أن يحلف الخمسة رجال اليمين على أن كلام هذا الرجل صدق.

ماذا يحدث في حالة الاختلاف علي قيمة النظارة ؟

غالبا لايحدث اختلاف على قيمة النظارة وتقوم عائلة المعتدى بدفع النظارة وتقوم عائلة المعتدى عليه بالتنازل عن بعض قيمة النظارة لخاطر بعض الاشخاص ويعتبر هذا «معروف» على أهل المعتدى أو تصبح (جميلة فى ظهرهم) ، أما الشخص الذى يقبل النظارة كلها ويتمسك بذلك فيعتبرونه « شخص مادى » وغير

---

(١) محمد عبده محجوب – أنثروبولوجيا المجتمعات البدوية – نفس المرجع الذى سبقت الإشارة إليه .

شرف يقبل النظارة بهدف الحصول على المال، ويتربصون به وينتظرون له أى خطأ حتى يجعلونه يدفع النظارة مضاعفة ويقصرون معاملاتهم معه.

ما هى الأوراق التي يقوم النظار بكتابتها ؟

الأوراق عبارة عن ورقة واحدة تعد اتفاقية صلح يوقع عليها الطرفان ويتعهدان بعدم التعرض لبعضهما ويكتب النظار فى الورقة انى نظرت كذا والعدم كذا وقدرتها بكذا ويعطيها للمصاب (العادم) وقبيلته وينتهى النزاع بدفع الدية، كما يتعهد النظار شفهيا أمام الشرطة بفض النزاع منعا لاتساع نطاق العداوة.

سادساً : تطور نظم حيازة الأراضي في الصحراء الغربية المصرية *

أهداف الدراسة

تستهدف هذه الدراسة بصفة أساسية تناول ما صدر من قوانين تتعلق بنظم الحيازة للأراضى فى صحراء مصر الغربية والتطورات التى تبعت ذلك بغرض الوقوف على الوضع الحالى لنظم الحيازة، ومدى القصور الموجود فى نصوص تلك القوانين المتعاقبة والتى صدرت على مدى ما يزيد عن قرن بدءا من القانون المدنى فى عام ١٨٦٧م وانتهاء بالقانون ١٤٣ لسنة ١٩٨١ ، وما نجم عن تطبيق هذه القوانين من مشاكل فى التطبيق ليمكن معالجتها من خلال سن تشريعات جديدة من جهة، ومن جهة أخرى فإن هذه الدراسة سوف تساعد المخططين وواضعى البرامج التنموية بمنطقة الساحل الشمالى الغربى فى تفهم الوضع الحيازى بالمنطقة وعلاقة ذلك بإدخال سمات وأنماط ثقافية جديدة تعمل على تبنى الزراع للافكار التكنولوجية العصرية واحداث تنمية شاملة للأسر البدوية.

مراحل تطور قوانين ونظم الحيازة في الصحراء الغربية :

فى هذه المرحلة لم تلق الصحراء الغربية أى اهتمام من جانب الحكومات المتعاقبة ولم يقدم لسكانها الرعاية المطلوبة .. وان كان فى عام ١٨٦٧ صدر

---

* سعد أبو سيف حمادة ومحمود عبده محجوب : « تطور نظم حيازة الأراضى فى الصحراء الغربية المصرية».

القانون المدنى والذى ينص على منح الأهالى من العربان حق استغلال أراضى الدولة التى يضعون يدهم عليها دون تملكها إلا إذا كانت مزروعة بالنخيل أو الغراس أو مقام مبان عليها. ويقول الدكتور فوزى العربى * أن «قانون المقابلة سنة ١٨٧١ لعب دورا فى تطوير الملكية الزراعية الكبيرة. فهذا القانون الذى أجاز لكل من يدفع مرة واحدة ستة أمثال الضريبة الواحدة سنويا على الأرض التى فى حيازته تصبح تلك الأرض ملكا له مع إعفائه من نصف الضريبة المربوطة عليها. ولم يستفد من هذا القانون بطبيعة الحال سوى كبار الملاك الزراعيين القادرين على دفع تلك الضريبة كما صدر قانون فى حوالى عام ١٨٩٠ ينص على أن أرض الصحراء ملك للدولة. ويذكر الدكتور فوزى العربى أنه صدر أمر عسكرى سنة ١٩٤٠ برقم (٦٢) نص فيه إلى أمر سابق من الحكومة لمن يريد التملك ومن لم يحصل على هذا الأمر يبطل حقه فى الملكية.

وهكذا نجد أن صدور تلك القوانين لم تحل مشكلة الحيازة فى الصحراء الغربية نظرا لتدنى وعى الغالبية العظمى من البدو بتلك القوانين، وعدم وجود وسائل اعلام مسموعة أو مرئية لتوعيتهم بها وبفائدتها ولتفشى الأمية بين الأهالى .

والحيازة فى هذه الفترة كانت حيازة قبلية على المشاع، ولم تكن الأراضى الصحراوية تتمتع بقيمة عالية عندهم ويعلل ذلك الدكتور أحمد أبو زيد إلى أن ذلك يعود لكثرتها وزيادتها عن الحاجة ويقول أن الذى يجوز قيمة اجتماعية واقتصادية حقيقية عندهم هو ما ينمو على الأرض من نبات وما يعيش عليها من حيوانات يربونها أى أن كبر الحيازة لا تدل على علو المركز أو المكانة الاجتماعية لأن الثروة كانت تتركز فيما تنتجه الأرض وبالتالى فإن أهميتها تفوق الأرض ذاتها، والدليل على ذلك رحيل بعض القبائل من الأماكن التى نزلوا فيها لنضوب مائها أو لجفاف عشبها إلى أماكن أخرى تتوفر فيها الآبار وتنبت العشب والزرع. وهذا العامل هو السبب الرئيسى فى قيام النزاعات والحروب بين تلك القبائل بهدف الاستيلاء على

---

* فوزى رضوان العربى (دكتور) : نظام الحيازة فى المجتمع البدوى - الهيئة المصرية العامة للكتاب - ١٩٨٠ .

مواقع الآبار وما حولها من الأراضى القابلة للزراعة. وفى سنوات الجذب والجفاف فى بعض المناطق كانت تستأذن القبائل التى تقيم فى تلك المناطق القبائل الأخرى التى نزلت فى أرضها مياه الامطار فى أن تقوم بحراثة جزء من حيازتها لزراعتها بالشعير وفى رعى حيواناتها .

وفى هذه المرحلة أجبرت الظروف الايكولچية للصحراء البدو ضرورة التعاون وخاصة فيما يقومون به من أعمال زراعية وخاصة بين أفراد العائلات التى تنتمى إلى قبيلة واحدة حيث يزرعون أرض الحوز على المشاع ويستمرون فى أداء العمل المشترك إلى ما بعد الحصاد ثم يوزع الناتج بينهم. إلى جانب هذا يمكن القول الحيازة الأرضية كانت تضفى على حائزيها قيمة اجتماعية عالية لانهم يستمدون من خلالها مكانتهم الاجتماعية كدلالة على أن لهام تاريخًا طويلاً وقديماً فى بسط نفوذهم على ما يحوزون من أراضى وآبار ظلوا يتوارثونها جيلا بعد جيل، وهذا يميزهم عن أصحاب الحيازات التى حازوها عن طريق الشراء الذى لا يدل إلا على توفر المال لديهم، وبالتالى فإن تلك الحيازة لا تعطيهم نفس المكانة الاجتماعية كالحائزين الأصليين الذين آلت إليهم الحيازة عن طريق الميراث.

وملخص القول أن مرحلة ما قبل ثورة ١٩٥٢ لم تشهد أى تطور واضح فى قوانين ونظم الحيازة بالصحراء الغربية.

ثانيا : المرحلة التالية لثورة يوليو ١٩٥٢

فى أعقاب قيام ثورة يوليو ١٩٥٢ حدثت تطورات كبيرة فى قوانين ونظم حيازة الأراضى بالصحراء الغربية بهدف توطين البدو وتنمية مجتمعاتهم المحلية وتعميق انتمائهم للوطن بوضع مجموعة من التشريعات والقوانين التى تنظم العلاقة بين الدولة وهؤلاء الحائزين لأراضيها عن طريق وضع اليد، وذلك بهدف تمليكهم هذه الحيازات بدلا من السياسة التى كانت تقوم قبل الثورة والتى تقضى بأن تكون جميع الاراضى ملك الدولة وللبدو حق الانتفاع بها فقط. وفى هذا الصدد لابد من ذكر الجهود التى قامت بها كل من مؤسسة تعمير الصحارى وأجهزة الادارة المحلية فى العمل على تنفيذ مجموعة من الاجراءات التى عملت على استقرار النظام الحيازى للأراضى سواء كانت أرضا زراعية أو للمبانى ويمكن ايجاز ذلك فيما يلى :

أ- دور مؤسسة تعمير الصحاري في تطور نظم الحيازة:

بعد أن قامت مؤسسة تعمير الصحارى بتنفيذ بعض مشروعات البنية الأساسية بتمهيد ورصف الطرق وإقامة مبانى الخدمات التعليمية والصحية والجمعيات التعاونية، ثم شق ترعة بهيج وايصال المياه لمسافة ٦٠ كم غرب الاسكندرية، وزراعة مساحات من الأراضى الصحراوية فى مشرروع ١٨ ألف فدان لامتداد مريوط، أثارت تلك المشروعات الوعى لدى البدو بأهمية ما يحوزون من أرض وارتفعت القيمة الاقتصادية لها خاصة الأراضى الواقعة بمركزى الحمام وبرج العرب والتى تروى بماء النيل من ترعة بهيج، هذا إلى جانب اشتغال الكثير من البدو فى مؤسسة تعمير الصحارى أكسبهم كثيراً من المهارات فى الزراعة وقيادة الجرارات إلى جانب معرفتهم لأصناف المحاصيل التى استجدت زراعتها بالمنطقة لأول مرة. كل هذه المتغيرات عملت على تغيير نظراتهم للحيازة وأصبحت القيمة الاقتصادية للحيازة تفوق مكانتها الاجتماعية خاصة بعد أن أسهمت المؤسسة مع البدو فى ادخال أصناف من الزيتون والتين واللوز ذات انتاج عال تلائم ظروف المنطقة وقامت بتوزيعها عليهم بالمجان، إلى جانب ارشادهم وتقديم كافة الخدمات الزراعية فى مجال الانتاج النباتى والحيوانى لهم .

وقد أدى اتجاه البدو إلى زراعة أراضيهم بالمحاصيل الدائمة إلى ضرورة استقلال العائلات بل الافراد داخل كل قبيلة بمساحة من الأرض التى تحوزها القبيلة، وهذا أدى إلى تفتت الحيازات. وقد أسهم فى ذلك قيام مؤسسة تعمير الصحارى بتوزيع معونات عينية من برنامج العون الغذائى العالمى على مزارعى الزيتون واللوزن والتين. ويقتضى ذلك ابلاغ ادارة التعاون بالمؤسسة بأسماء المزارعين وعدد الاشجار التى يحوزها كل مزارع، ويحتم ذلك تقسيم أرض الحوز بين العائلات والأفراد . هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن صدور القانون ١٢٤ لسنة ١٩٥٨ والقانون ١٠٠ لسنة ١٩٦٤ والقانون ١٤٣ لسنة ١٩٨١ والقرار الجمهورى ٦٣٢ لسنة ١٩٨٢ فإن تنظيم العلاقة بين الدولة والحائزين والتى ستفصل فيما بعد قد اسهم فى تفتيت الحيازات الزراعية واضفاء قيمة اقتصادية عليها.

ب- دور الادارة المحلية في تطور نظم الحيازة :

بعد أن تم تطبيق نظام الادارة المحلية بموجب القانون ١٢٤ لسنة ١٩٦٠ بمحافظة مطروح أصبح للسكان البدو حق المشاركة فى مناقشة مشاكلهم واقتراح الحلول المناسبة لهم إلى جانب المشاركة فى اتخاذ القرارات التى من شأنها تحسين أحوال البدو وتنمية مجتمعاتهم المحلية دفعا للاستقرار والتوطن. وربما شغل موضوعالحيازة الأرضية اهتمام معظم المسئولين التنفيذيين لما يمثله من أوليات اهتمام المجالس الشعبية المنتخبة كمطلب جماهيرى.

ولقد قامت أجهزة الادارة المحلية سواء على المستوى القرية أو المدينة والمركز أو المحافظة بأدوار هامة لتلبية حاجة السكان لاتخاذ اجراءات الاستقرار الحيازى، والعمل على تملك الحائزين من البدو لحيازاتهم ، وقد عملت المجالس الشعبية والتنفيذية للمحافظة على رفع مطالب السكان للمسئولين.

الملاحق

بعض مواد القانون رقم ١٠٠ لسنة ١٩٦٤ بتنظيم تأجير العقارات المملوكة للدولة ملكية خاصة والتصرف فيها

الباب الثالث
في الأراضي البور والأراضي الصحراوية [١]

الباب الرابع
في الأراضي الفضاء والعقارات المبنية

مادة ٤٣- تؤجر الأراضى الفضاء المشغولة حاليًا بمنشآت غير ثابته إلى شاغليها لمدة لا تزيد على عشر سنوات بشرط ألا يقيموا عليها أية منشآت ثابتة، ويجوز تجديد العقد لمدة أو مدد أخرى مماثلة بقرار من وزير الاصلاح الزراعى واصلاح الأراضى.

---

(١) ألغى الباب الثالث بالقانون رقم ١٤٣ لسنة ١٩٨١ فى شأن الأراضى الصحراوية، الجريدة الرسمية العدد ٣٥ مكرر فى ١٩٨١/٨/٣١ .

مادة ٦٢ – يعد مالكا للأراضى الخاضعة لاحكام القانون رقم ١٤٣ لسنة ١٩٨١ المشار إليه كل من :-

أولا : (١) من توافرت فى شأنه شروط الاعتداد بحقوق الملكية والحقوق العينية الاخرى الواردة على عقارات كائنة فى احدى المناطق المعتبرة خارج الزمام فى تاريخ العمل بالقانون رقم ١٢٤ لسنة ١٩٥٨ المشار إليه والمستندة إلى عقود تم شهرها أو احكاء نهائية سابقة على هذا التاريخ أو إلى عقود صدرت من الحكومة وتم تنفيذ الشروط الواردة بها ولم تشهر بعد.

كذلك من تقرر تملكهم لما كانوا يحوزونه من عقارات بمقتضى قرارات نهائية صادرة وفقا لاحكام القانون رقم ١٢٤ لسنة ١٩٥٨ المشار إليه :

(٢) كل غارس أو زارع فعلى لحسابه لأرض صحراوية لمدة سنة كاملة على الاقل سابقة على تاريخ العمل بالقانون رقم ١٢٤ لسنة ١٩٥٨ المشار إليه وذلك بالنسبة إلى ما يقوم بزراعته بالفعل من تلك الارض فى ذلك التاريخ وبما لا يجاوز الحد الاقصى للملكية.

ولايسرى هذا الحكم على الأراضى التى تزرع جزءاً من السنة على مياه الامطار فقط.

(٣) كل من اتم قبل العمل بالقانون رقم ١٣٤ لسنة ١٩٥٨ المشار إليه اقامة بناء مستقر بحيازة ثابت فيه ولايمكن نقله منه وذلك بالنسبة إلى الارض المقام عليها البناء والمساحة المقام عليها البناء ذاته على الأكثر وذلك بشرط بقاء البناء قائما حتى تاريخ العمل بالقانون رقم ١٠٠ لسنة ١٩٦٤ المشار إليه.

ثالثا – من استصلح واستزرع حتى تاريخ العمل بأحكام القانون رقم ١٤٣ لسنة ١٩٨١ المشار إليه أرضا داخله فى خطة الدولة للاستصلاح وغير مخصصة للمشروعات العامة ووفر لها مصدر رى دائم وذلك بالنسبة لما يقوم بزراعته بصفة فعلية ومستمرة، ودون التزام الجهات المختصة بالمحافظة على حالة الأرض، أو بتوفير مصادر أخرى للرى إذا تبين عدم صلاحية المصدر الذى وفره المستصلح.

رابعا – شركات القطاع العام بالنسبة لما دخل فى رأسمالها من مساحات تم تقويمها كأصول رأسمالية أو التى لم يتم تقويمها وخصصت لمنفعتها أو شغلتها بالفعل حتى تاريخ العمل بالقانون رقم ١٤٣ لسنة ١٩٨١ المشار إليه .

مادة ٦٣ – يعتد بالتصرفات غير المشهرة الصادرة من الجهات المختصة قانونا حتى تاريخ العمل بأحكام القانون رقم ١٤٣ لسنة ١٩٨١ المشار إليه لصالح :

(أ) صغار الزراع وأسر الشهداء وخريجى الكليات والمعاهد الزراعية.

(١) وردت صياغة البند ثانيا من المادة ٦٢ وفقا لما ورد بالوقائع المصرية بالعدد رقم ١١٣ لسنة ١٩٨٢ فى ٨٢/٥/١٦ وكذلك بالنشرة التشريعية عدد مايو سنة ١٩٨٢ صفحة ٢٤٩٠ على النحو الآتى :

ثانيا – من استصلح واستزرع حتى تاريخ العمل بأحكام القانون رقم ١٤٣ بالتصرف فى الأراضى الخاضعة لأحكام القانون رقم ١٤٣ لسنة ١٩٨١ المشار إليه.

ولما كان النص بهذه الكيفية بين الخطأ .. لذا لزم التنويه.

(ب) الجمعيات التعاونية الزراعية والجمعيات التعاونية لاستصلاح الأراضى.

(جـ) المشترين بطريق المزاد العلنى.

(د) المشروعات المنشأة طبقا لقانون استثمار المال العربى والأجنبى والمناطق الحرة.

مادة ٦٤ – تتولى الهيئة بحث اخطارات الملكية وتحقيق الحقوق العينية المثبته فيها الواردة بالفقرات ١، ٢، ٣ من البند أولا من المادة (٦٢) من هذه اللائحة طبقا لما يأتى.

١- يقتصر البحث على الاخطارات المقدمة فى المواعيد المحددة فى القانون رقم ١٠٠ لسنة ١٩٦٤ المشار إليه والمقيدة فى السجلات المعدة لذلك.

٢- تشكل لجان محلية فى المحافظات الواقعة فى نطاقها العقارات محل الاخطارات على النحو التالى:

– مندوب فنى من قطاع الملكية والتصرف .. رئيسا .

– مهندس زراعى من منطقة التعمير الواقعة فى نطاقها العقاراتت محل الاخطارات .. عضوا .

- مندوب فنى من المحافظة الواقعة فى نطاقها العقارات محل الاخطارات .. عضوا

- مندوب مديرية المساحة التى تقع العقارات محل الاخطارات فى دائرة اختصاصها .. عضوا .

- مندوب مديرية الزراعة فى المحافظات الواقعة فى نطاقها العقارات محل الاخطارات .. عضوا.

مادة ١٧- يمنح من سبق أن اشترى أرضا يتوفر لها مصدر رى من الأراضى الخاضعة لأحكام هذا القانون بقصد استصلاحها أو استزراعها مهلة لأتمام ذلك مدتها خمس سنوات من تاريخ توافر مصدر الرى أو ثلاث سنوات من تاريخ العمل بهذا القانون أى المدتين أطول.

فإذا لم يقم المشترى بالاستصلاح والاستزراع خلال هذا الأجل اعتبر عقد البيع مفسوخاً من تلقاء ذاته دون حاجة إلى إجراء قضائى وتسترد الهيئة الأرض بالطريق الادارى مع رد ما يكون قد أداه المشترى من ثمن بالاضافة إلى النفقات الضرورية والنافعة وفى حدود ما زاد بسببها فى قيمة الأرض.

مادة ١٨- مع مراعاة الحد الأقصى للملكية المنصوص عليه فى هذا القانون يعد مالكا للأراضى الخاضعة لأحكامه :

١- من توافرت فى شأنه شروط الاعتداد بالملكية وفقا لأحكام القوانين النافذة قبل العمل بأحكام هذا القانون .

٢- من تملك بسند مشهر صادر من احدى الجهات المختصة قانونا فى الأراضى الخاضعة لأحكام هذا القانون.

٣- من استصلح واستزرع حتى تاريخ العمل بأحكام هذا القانون أرضا داخله فى خطة الدولة للاستصلاح وغير مخصصة للمشروعات العامة ووفر لها مصدر رى دائم وذلك بالنسبة لما يقوم بزراعته بصفة فعلية ومستمرة ودون التزام الجهات المختصة بالمحافظة على حالة الأرض أو بتوفير مصادر أخرى للرى إذا تبين عدم صلاحية المصدر الذى وفره المستصلح.

مادة ٨٠ (١) - يجوز لشاغلى الأراضى الصحراوية بالبناء أو الغراس الذين لايعتبرون ملاكا فى حكم هذا القانون أن يطلبوا شراء هذه الأراضى أو استئجارها لمدة لاتزيد على تسع سنوات. فإذا لم يتقدموا بهذا الطلب خلال موعد أقصاه آخر ديسمبر سنة ١٩٦٩ أو طلبوا ذلك ورفض طلبهم فيكون للمؤسسة المصرية العامة لتعمير الصحارى الحق فى إزالة المبانى والغراس القائم فى الأراضى المشار إليها أو استبقائها واعتبارها مملوكة للدولة.

مادة ٨١- يكون لشاغلى الأراضى الصحراوية بالبناء أو الغرس المنصوص عليهم فى المادة السابقة فى حالة الترخيص لهم فى الشراء أو الاستئجار - الاولوية على غيرهم فى ذلك ويجوز لهم طلب تقسيط الثمن فى حالة البيع - وفقا للشروط والأوضاع التى تبينها اللائحة التنفيذية .

مادة ٨٢ - العقارات التى تم التصرف فيها قبل تاريخ العمل بهذا القانون وكانت داخلة فى ملكية الدولة الخاصة ولم يتم الوفاء بكامل ثمنها وملحقاته حتى ذلك التاريخ وتغير وضع اليد الفعلى عليها نتيجة تصرفات تالية - يجوز لوزير الاصلاح الزراعى واصلاح الأراضى أن يرخص فى اتخاذ اجراءات نقل ملكيتها إلى الحائزين الحاليين، وتجزئة الديون المستحقة للحكومة من باقى الثمن وملحقاته بالنسبة إلى كل منهم بحسب مساحة العقار الذى يضع يده عليه.

ويجوز التظلم من القرارات الادارية الصادرة فى شأن تحقيق الملكية ووضع اليد وتجزئة ديون الحكومة خلال ثلاثة أشهر من تاريخ نشر هذه القرارات. وتختص بالفصل فى التظلم اللجنة القضائية للاصلاح الزراعى المنصوص عليها فى المادة ١٣ مكررا من المرسوم بقانون رقم ١٧٨ لسنة ١٩٥٢ المشار إليه ويكون قرارها فى هذا الشأن نهائيا.

وتبين اللائحة التنفيذية الاجراءات التى تتبع فى تحقيق الملكية ووضع اليد وفى تجزئة ديون الحكومة وفى النشر من القرارات الادارية الصادرة فى هذا الشأن وتحديد الانموذج الذى يتم بموجبه نقل الملكية وتجزئة ديون الحكومة بالنسبة إلى كل من الحائزين المذكورين.

---

(١) المادة ٨٠ مستبدلة بالقانون رقم ٣٦ لسنة ١٩٦٧ .

قرار وزاري رقم ٩٨٩ لسنة

١٩٨٧ بتاريخ ١٩٨٧/٩/٨

باصدار نظام بطاقة الخدمات بالأراضي الصحراوية

مادة ١ : يتم اصدار بطاقة خدمات لملاك ومستأجرى الأراضى المستزرعة بالمناطق الصحراوية التى لايسرى بشأها نظام بطاقة الحيازة الزراعية يبين بها اسم المالك أو المستأجر والمساحات المستزرعة ومصدر وطريقة ريها والتصنيف المحصولى للزراعات القائمة بها وفقا للنموذج المرفق بهذا القرار.

وتعتبر هذه البطاقة بعد اعتمادها من قبل الادارة الزراعية المختصة فى حكم بطاقة الحيازة الزراعية فيما يتعلق بالمزايا والتيسيرات المقررة لحاملى بطاقات الحيازة بالأراضى الزراعية.

مادة ٢ : ينشأ بالجمعيات التعاونية الزراعية لاستصلاح الاراضى وتنميتها وتعميرها إن وجدت أو بالادارة الزراعية المختصة فى حالة عدم وجود هذه الجمعيات سجلات خدمات خاصة للأعضاء وسجلات أخرى لغير الأعضاء.

مادة ٣ : تشكل بقرار من مديرية الزراعة المختصة لجان .. تتولى هذه اللجان إجراء المعاينة للمساحات المنزرعة المطلوب صرف بطاقة الخدمات عنها والتحقق من مستندات ملكيتها أو ايجارها والتصنيف المحصولى للزراعات القائمة بها.

مادة ٤ : يكون التعامل بموجب بطاقة الخدمات بالنقد أو بالأجل وفقا للتعليمات المنظمة لأداء الخدمات.

مادة ٥ : يتم تجديد بطاقة الخدمات فى أول نوفمبر من كل عام بعد إجراء المعاينات على الوجه المتقدم.

مادة ٦ : ينشر هذا القرار فى الوقائع المصرية ويعمل به من تاريخ صدوره .

صدر فى ١٩٨٧/٩/٨ (دكتور يوسف أمين والى)

سابعا: الزواج الداخلي والتعددي وأثرهما علي الخصوبة والوفيات لدي قبائل أولاد علي بمركز الدلنجات بمحافظة البحيرة(*):

موضوع البحث:

يهدف هذا البحث إلى التعرف على نمط من أنماط الزواج الشائع فى المجتمعات العربية عامة - والبدوية منها خاصة - وهو ا لزواج الداخلى، أى الزواج من نفس الجماعة القرابية التى ينتمى اليها الفرد وتفضيله فى بعض الأحيان على النمط الأخر والشائع أيضا لدى جماعات أخرى وهو الزواج الخارجى. وليس المقصود هنا بالطبع تناول جميع أشكال الزواج الداخلى بصفة عامة، ولكن البحث يركز بصفة خاصة على شكل من أشكال الزواج الداخلى ألا وهو الزواج القرابى وبالذات القرابة المتوازية والقرابة المتقاطعة (أى الزواج من أبناء العمومة وأبناء الخيوؤلة).

ويحاول هذا البحث الاجابة على بعض التساؤلات الخاصة بنمط الزواج القرابى مثل الأسباب الكامنة وراء هذا النوع من الزواج وتفضيله على النمط الآخر من التزواج، ومدى شيوع هذا النمط فى المجتمع القبلى الريفى، والتغيرات التى يمكن أن تكون قد طرأت على هذه الممارسة نتيجة الاحتكاك بالمجتمعات الريفية المجاورة. وبالاضافة إلى ذلك، يهدف البحث أيضاً إلى التعرف على علاقة الزواج القرابى بعدد من العوامل الأخرى كالخصومة والوفيات وكذلك أنماط الأمراض والعيوب الفيزيقية الشائعة فى المجتمع محل الدراسة.

مناقشة النتائج:

لن نناقش فى هذا الموضع جميع النتائج التى توصلت إليها الدراسة والتى عرضنا لها ، وإنما ستقتصر المناقشة هنا على النتائج الأكثر أهمية وارتباطاً بموضوع البحث، والتى تفيد فى الإجابة على التساؤلات التى أثيرت فى مقدمة هذا البحث، لقد أوضحت البيانات التى قدمناها أن الزواج الداخلى (زواج الأقارب) لدى بدو قرى الدلنجات - وبالذات الزواج بين أبناء العمومة المباشرين

(*) مصطفى عوض ابراهيم: «الزواج الداخلى والتعددى وأثرهما على الخصوبة والوفيات لدى قبائل أولاد على بمركز الدلنجات - بمحافظة البحيرة».

– مازال يعتبر من أشكال الزواج المفضلة لدى نسبة ليست بالقليلة من المبحوثين، ولهذا الأسلوب فى الزواج بعض المزايا الواضحة، فهو يعمل على استقرار الاسرة نفسها من ناحية، كما أنه يؤدى إلى تقوية روابط التعاون بين الأسر المختلفة من ناحية أخرى. فالمرأة التى تتزوج من رجل تربطها به صلة قرابة تكون معروفة تماماً هى وأفراد أسرتها لعائلة الرجل، كما أن المرأة وأفراد أسرتها يكونون بالتالى على معرفة بالرجل وجميع افراد أسرته، ويؤدى هذا الى سرعة التكيف بين أفراد الاسرتين وعدم حدوث اضطرابات وخلافات كالتى تنشأ بين العائلات الغريبة، ويؤدى هذا إلى تدعيم العلاقات مع الأقارب أو الاعمام – التى تكون قوية أصلاً – من خلال رابطة المصاهرة. وحيث أن تقاليد القرابة تمثل الوسيلة الأساسية للضبط الاجتماعى فى ذلك المجتمع البدوى، فأن نسبة كبيرة من الشباب تفضل عندما تنوى الزواج أن تتزوج من الأقارب. وواضح من نتائج البحث أيضاً أن الأسرة تلعب دوراً كبيراً فى اختيار شركاء الحياة لأبناءهما وبناتها، إلى حد أنها ترتب الزيجات المفضلة لابنائها دون أى استشارة لهم أو أى مراعاة لمتطلب الخاصة.

وقد أظهر البحث أيضاً أن الزواج الداخلى يلعب دوراً فى الحفاظ على الأرض والثروة ويضمن بقاءهما فى أيدى الأسر القريبة وبالتالى عدم انتقالهما إلى أسر أخرى غريبة، بالإضافة إلى ذلك فأن هذا النوع من الزواج مازال يعتبر مفضلاً بسبب قلة تكلفته المادية نسبياً بالمقارنة بالزواج الخارجي.

وجدير بالذكر أنه بينما أوضحت النتائج أن الزواج القرابى يعتبر من أشكال الزواج المفضلة فى مجتمع البحث فأن نسبة هذا الزواج فى المجتمع محل الدراسة كانت أقل من مثيلتها فى العديد من الجماعات البدوية الأخرى، ويرجع سبب ذلك – فى رأينا – إلى القرب المكانى لمجتمع البحث من المجتمعات الريفية الأخرى المجاورة مما كان له أثر فى تغيير أنماط التزاوج الداخلى إلى حد ما، وإلى تشجيع الرجال على الارتباط بنساء ريفيات من القرى المجاورة وبالتالى انخفضت نسبة الزواج الداخلى فى مجتمع البحث. وقد أدت العزلة النسبية لمجتمع البحث عن المجتمعات البدوية الأخرى فى الصحراء الغربية والتى انشق منها هذا المجتمع أصلا ساعد على تغيير أنماط الزواج الداخلى بحيث

لم يصبح الزواج من غير البدو من الأشياء التى تقابل الرفض. ولكن من الهام أن نذكر هنا أنه بينما يسمح للرجل بالزواج من ريفيات أو حضريات (زواجا خارجيا) فأن المجتمع البدوى لم يتسامح مع المرأة بنفس قدر تسامحه مع الرجل، فالمرأة البدوية لا يسمح لها بالزواج من غير البدو، والبدو ينظرون إلى زواج البدوية من غير البدوى على أنه خروج على التقاليد وعار فى نفس الوقت.

ومن النتائج الهامة أيضاً التى أظهرت البحث تلك المتعلقة بالعلاقة بين الزواج القرابى ومعدلات الخصوبة. فقد كان هناك اتجاه واضح نحو انخفاض معدلات الخصوبة لدى الاسر القرابية مقارنة بالأسر غير القرابية (متوسط عدد الابناء لكل اسرة قرابية كان ٢,٨ ابناً فى مقابل ٣,٩ ابنا لكل اسرة من الأسر غير القرابية).

ويشير هذا الاتجاه منذ الوهلة الأولى إلى أن الزواج من الأقارب يعمل على خفض معدلات الخصوبة. وربما يكون السبب فى ذلك – فى حالة صدق هذا الاتجاه احصائيا – هو أن الزواج القرابى بسبب ارتباطه الواضح بالعيوب والأمراض الوراثية ونقلها للابناء، فأن نسبة الوفيات هؤلاء الأبناء ستكون أعلى من أبناء غير الاقارب نتيجة كونهم حاملين للآمراض الوراثية، وبالتالى يتم حذف اعداد كبيرة من الأبناء المولودين من الأسر القريبة قبل وصولهم مرحلة البلوغ نتيجة الوفاة المبكرة، وهذا يؤدى إلى انخفاض متوسط عدد الأبناء لكل اسرة من الأسر القرابية. ويدعم هذا التفسير ما اثبتته النتائج فى هذه الدراسة زيضا من أن معدل وفيات الأبناء لدى الأسر القريبة كان ضعف معدل وفيات الأبناء لدى الأسر غير القريبة. ومن الهام أن نذكر أن هذا الذى تدعمه نتائج العديد من الدراسات التى اثبتت أن الزواج الخارجى يؤدى إلى قوة النسل وتحسينه أو ما يعبر عنه عادة بقوة الهجين.

وبالنسبة للزواج التعددى فقد أوضحت الدراسة أن الزواج المفضل فى مجتمع البحث هو الزواج الأحادى الذى بلغت نسبته ٧٣,١٪ فى عينة البحث، فعلى الرغم من أن المجتمع البدوى يسمح – بل ويشجع – على الزيجات التعددية، فإن البيانات أكدت عدم اقتران كل فرد متزوج – أو حتى أغلب المتزوجين – بأكثر من زوجة واحدة فى نفس الوقت، بل العكس هو الصحيح، إذ دلت الاحصاءات

على أن الزواج الاحادى هو الشكل السائد. وسبب ذلك واضح تماماً. فنسبة المواليد الذكور الى الاناث فى أى مجتمع بشرى متساوية تقريباً. فإذا ما استمرت هذه النسبة فى التساوى بين البالغين جنسياً، فأن زيادة الزيجات القائمة على التعدد تعنى أن عدداً كبيراً من الرجال يجب أن يظل بلا زواج، وبالطبع لا يوجد مجتمع يستطيع أن يحافظ على كيانه واستمراره تحت هذه الظروف إلا إذا لجأ إلى جلب نساء من مجتمعات أخرى لتعويض النقص الذى يعانى منه، وهو ما يعتبر صعب التحقيق أيضاً، وعلى ذلك يجب ألا نتوقع شيوع الزواج التعددى (تعدد الزوجات) فى أى مجتمع الا إذا فاق عدد الاناث عدد الذكور لسبب آخر.

وعلى الرغم من أن الدراسة أوضحت أن أغلب المتزوجين غير مقترنين بأكثر من زوجة واحدة فى المجتمع محل الدراسة، إلا أن نسبة الزواج التعددى تعتبر مرتفعة نسبياً ولا يمكن تجاهلها بأى حال من الأحوال. وربما يفسر هذا سبب المغالاة فى قيمة تكاليف الزواج فى المجتمع البدوى من مهر وشبكة... وخلافه، حيث أن قلة عدد النساء البالغات نتيجة لامتلاك الكثير من الرجال الأكثر من زوجة واحدة فى نفس الوقت أدى إلى حدوث خلل فيما يتعلق بعدد النساء مقارنة بعدد الرجال فى سن الزواج، وبالتالى ارتفاع قيمة ما يدفع فى المرأة البدوية من تكاليف عند الزواج بها. وربما يكون ارتفاع تكاليف الزواج من المرأة البدوية هو السبب الاساسى للجوء العديد من الرجال الى الزواج من غير الاقارب أو من نساء من خارج المجتمع البدوى لرخص التكاليف فى هذه الحالة. ويجب أن نذكر بالاضافة إلى ما سبق أن الزواج من أكثر من زوجة واحدة يعتبر من الأمور المكلفة اقتصادياً بحيث لا يستطيع أى شخص عادى الوفاء بالتزاماته، فالزوج فى هذه الحاتلة مطالب بتوفير منزل مستقل لكل زوجة من زوجاته فى حالة رفضهن العيش معاً فى منزل واحد، بالاضافة إلى التكاليف الأخرى من مهر وشبكة وخلافه، علاوة على مسئوليات الانفاق على أكثر من أسرة واحدة فى نفس الوقت وواضح هنا أن هذه التكاليف والالتزامات لا يستطيع أى رجل عادى الوفاء بها، ولذلك يقتصر الزواج التعددى على أولئك الرجال من أصحاب الجاه والثروة، وعلى ذلك يمكن اعتبار الزواج التعددى رمزا للمكانة المرتفعة من الناحيتين الاقتصادية والاجتماعية على السواء فى المجتمع البدوى.

وبالإضافة إلى ما سبق أوضحت نتائج الدراسة أن هناك علاقة بين الزواج التعددى والخصوبة، متوسط عدد الأبناء لك زوجة أحادية كان أعلى منه لكل زوجة تعددية (٣,٩ فى مقابل ٣,١ ابناً لكل زوجة). وتشير هذه النتيجة إلى أن الزواج التعددى يعمل على خفض الخصوبة، وهذا ما أوضحته نتائج العديد من الدراسات التى عرضنا لها فى بداية البحث. ومن الهام أن نذكر أن هناك عوامل اجتماعية تؤدى إلى انخفاض معدلات الخصوبة لدى الأسر التعددية، منها قلة مرات الجماع مع كل زوجة فالعديد من المجتمعات - ومنها المجتمع البدوى - تضع قواعد على عدد الليالى التى يجب أن يقضيها الزوج مع كل زوجة من زوجاته، وهناك أيضاً عامل السن فقد أوضحت النتائج أن كبار السن هم الذين استطاعوا الجمع بين أكثر من زوجة واحدة فى نفس الوقت نتيجة امتلاكهم للثروة والنفوذ والمكانة الاجتماعية، وقد اتضح أيضا أن الزوجات التاليات لهؤلاء الأزواج كن صغيرات السن. ومن المفترض أن الرجال كبار السن يعتبرون من الناحية الجنسية أقل نشاطاً من صغار السن، وربما كان هذا من أحد الأسباب المؤدية إلى انفخاض معدلات الخصوبة لدى الأسر التعددية.

ثامناً: وضع المرأة البدوية في القانون العرفي(*):

يتضمن القانون العرفى العديد من المواد التى تحدد وضع ومكانة المرأة داخله فتنص المادة الرابعة والستون من عوايدهم فى جناية المرأة وعليها أنه إذا جنت المرأة وهى ضانية أى انجبت أولاداً فدية جنايتها تدفع من مال أولادها أو من مالها الخاص إذا كان لديه مال. كما أن أولادها مكلفون بالحلف عنها فى حالة انكارها. أما إذا جنت المرأة جناية ولزمتها الدية فتدفع من مالها الخاص. وبعد تجريدها منه يلزم أولادها وعائلتهم بدفع الباقى عنها.

أما المرأة التى ليست ضانية أى ليس لها أولاد فدية جنايتها تدفع من مالها الخاص أولا ثم بعد ذلك فعلى أهلها سداد ما تبقى من التزاماتها[١].

(*) مرفت العشاوى: «وضع الأطفال والنساء والشيوخ فى القانون العرفى قبائل أولاد على بالصحراء الغربية المصرية».

(١) محمد عبده محجوب، انثروبولوجيا المجتمعات البدوية، المرجع السابق، ص ص ٢٨٨-٢٨٩.

ولقد أظهرت الدراسة الميدانية أن المرأة إذا جنت وكانت غير متزوجة فان عبء دفع الدية أو الكبارة يقع على عاتق أسرتها وعلى عاتق أقاربها العاصبين، وتتحد قيمة التعويض بحسب مدى الاصابة التى يحددها النظار.

أما فى حالة ما إذا كانت المرأة متزوجة وغير منجبة (غير ضانية) ففى هذه الحالة يتم دفع الدية من مالها الخاص أن كان لديها، ثم يقوم أقاربها العاصبون بدفع ما تبقى من التزامات. أما فى حالة ما إذا جرحت المرأة وكانت لديها ابناء ذكور ففى هذه الحالة يكونوا هم المسئولون عن حمايتها ودفع كبارتها هم وأقاربها العاصبون أو بحسب تعبيرهم «الست خيرها لجوزها شرها لأهلها».

وعند تحديد موعد انعقاد جلسة القانون العرفى «الميعاد» فالمرأة الجانية لا تحضر، بل يحضر ولى أمرها وأقاربها العاصبون وأولادها إذا كانت ضانية. وليس من المهم حضور زوجها فالزوج وأقاربه ليسوا مسئولين عنها. ودية المرأة فى المجتمعات البدوية حسب ما أوضحته لى الدراسة الميدانية هى نصف دية الرجل ولقد وصلت حالياً إلى مبلغ يتراوح ما بين عشرة آلاف من الجنيهات وخمسة وعشرين ألفاً، وهى غالباً ما تخفض اكراماً للحاضرين من العواقل وكبار السن والمتطوعين من العواقل الذين يحضرون جلسة فض النزاع.

وتنص المادة الحادية والستون من نصوص درايب أولاد على، على أن عوايدهم من دية المرأة ومن دية العبد أنه فى دية الخطأ دون العبد، وفى نظارة الجراحة فأن دية الانثى تساوى دية العبد إلى ثلث الدية، ثم ترتفع فيما يزيد على الثلث إلى ديتها الشرعية ومقدارها النصف من دية الرجل[1].

أما فيما يتعلق بجريمة الزنا فالمادة الأربعون من عوايدهم تنص على أن الرجل الذى يعثر بنتاً (أى يعتدى عليها جنسياً ويؤدى ذلك إلى الحمل) أن عليه معتبها (أى دفع كبارة لأهلها) وصدافها إذا ترزجها.

أما إذا رفض الزواج منها فعليه أن ينفق عليها مدة الحمل ومدة الرضاعة فقط[2].

---

(١) نفس المرجع السابق، ص ٢٨٩.

(٢) نفس المرجع السابق، ص ٣٧٧.

ولقد اظهرت لى الدراسة الميدانية أن البنت فى حالة الاعتداء عليها جنسياً تقوم بالنزول على أحد العواقل خشية من أهلها ومن سوء فعلتها. وفى هذه الحالة يقوم المنزول عليه باستدعاء أهل الولد واستدعائه. فاذا ما انكر يطلب منه حلف اليمين «اليمين على من أنكر، والبينة على من أدعى. كما يقوم معه ما بين عشرة وخمسة عشر فرداً من الرجال من عمراء دمه بتزكيته والحلف معه. وينتهى الأمر بذلك ولا يوجد أى التزام تجاه الفتاة. أما إذا اعترف ففى هذه الحالة يقوم أهله بدفع المهر لوالد الفتاة بالاضافة إلى دفع كباره كتعويض لأهليها عن عمله المشين. وفى هذه الحالة يتم الزواج ولكن بعد أن يقاطع الأهل ابنتهم ويتبرأون منها ولا يلتزمون تجاهها بأية مسئولية. وان كان فى بعض الأحيان بعد أن تمر سنوات ويصير ابنائها رجالا كباراً قد يحاولون التقريب بين والدتهم وأهلها.

نزالة المرأة:

تنزل المرأة على شيوخ أحد القبائل فى عدة حالات منها:

(١) طلب الطلاق من زوجها لسوء معاملته لها وكراهيتها اياه: وفى هذه الحالة تصبح فى حماية هذا «العاقلة» الذى يقوم بدوره فى الاتصال بأسرتها وأسرة الزوج وتحاول اسرة المرأة فى هذه الحالة مساندتها إلى أن تتم اجراءات الطلاق.

ويحاول العاقلة ارضاء كل من طرفى النزاح حيث يذكر الزوج أنه هذه الزيجة قد كلفته «المهر، الشبكة، الذبائح» أو بحسب تعبيرهم «أنا خسران فيها مهر وذبائح». ففى هذه الحالة يجب أن تتنازل له عن كل مستحقاتها المالية، بل ويدفع له والدها نصف تكاليف الزواج، ويطلق على المطلقة لفظ «هجاله».

وفى هذه الحالة تكون حضانة الأولاد لوالدهم وإذا كان الأطفال فى سن الرضاع فهم يظلون مع أمهم إلى سن الخامسة أو السادسة. وفى هذه الاثناء يحاول الأب أن يستميلهم ناحيته عن طريق زيارتهم واحضار متطلباتهم.

وفى حالة ما إذا قررت المطلقة الزواج فلا بد أن تتحول حضانة الأولد الى أبيهم وأسرته.

وفى بعض الأحيان تفضل المرأة أن تبقى بدون زواج وتقوم برعاية الأبناء، بل قد تقوم بدفع مبلغ من المال الى مطلقها يسمى «الكلفة» حتى يترك الأبناء لها لترعاهم. أما فى حالة وفاة الزوج، فان الأم هى التى تظل قائمة على رعاية الأبناء. فاذا ما قررت الزواج ففى هذه الحالة تنتقل حضانتهم إل أهل والدهم.

(٢) أكراه الفتاة على الزواج من ابن عمها طبقاً لعوايدهم «مسك بنت العم»: فى هذه الحالة يصعب التحلل من هذا العرف فقد تتم الزيجة ثم بعد ذلك تنزل الفتاة على أحد العواقل طالبة تخليصها من هذه الزيجة. فيقوم العاقلة بدورة باجراءات الطلاق على أن يقوم والدها برد المهر وكل ما تلكفه ابن العم من هذه بالزيجة.

أما إذا تزلت الفتاة على العاقلة قبل أن تتم الزيجة، فقد يرضى ابن العم بعدم الزواج منها بعدة شروط منها أن يدفع له «برطيل» أى رشوة وهى عبارة عن مبلغ مالى لا يقل عن الألف من الجنيهات، كما أن ابن العم إذا ما شعر بأن هناك شخصا ما مرغوباً فيه من اسرتها أكثر منه... ففى هذه الحالة يشترط عليهم عدم زواج الفتاة من هذا الشخص. كما تكتب ورقة بينهم بعدم الزواج بين أفراد الاسرتين فى المستقبل. وفى بعض الاحيان اذا كانت هناك متزوجات من اسرة العم فقد يتم طلاقهن. وإذا لم تتحقق لابن العم رغباته قد يمسكها طوال حياتها ويجعلها تعيش بدون زواج.

(٣) نزالة المرأة فى حالة رغبتها الزواج من شخص معين: فى حالة نزالة الفتاة أو المرأة على أحد العواقل طلب للزواج فتنص المادة الحادية والثلاثون من عوائدهم فى المرأة الثيب التى لا زوج لها أنها إذا أحبت رجلا ودخلت عليه بدون رضاء أهلها، فعلى هذا الرجل أن يدفع كبارة لأنها قدرها عشرة جنيهات، على أن يكون أهلها من أهل الصون والعفاف[1]. وفى هذه الحالة يقوم العاقلة باحضار والد الفتاة وأفراد عصبها وأفرادها اسرة الشاب حيث يقوم بدفع مهرها ودفع تعويض لاسرتها لا يقل عن الألف من الجنيهات،

---

(١) محمد عبده محجوب، انثروبولوجيا المجتمعات البدوية، المرجع السابق، ص ٣٧٣.

ويتم الزواج ولكن بعد ذلك يصبح أهلها غير مسئولين عنها، وغير ملتزمين تجاهها بأى التزام، أو بحسب تعبيرهم «أهلها بيوافقوا على الجواز، لكن البنت ما فيش لها آى احترام، وما لهمشن دعوة لها، بتبقى طلعت منها وكأنها ماتت ودفنت».

ونزالة الزواج والطلاق تتراوح مدتها ما بين شهر، وقد تصل إلى سبعة اشهر. وهذه يتوقف على الوقت الذى تستغرقه عملية التفاوض.

ونزالة هذا النوع «أمور الزواج والطلاق» للسعادى والمرابطين ولاى عاقلة يستطيع أن يتكفل بالميعاد وما يتطلبه من ذبائح واكرام لوفادة الضيف. من هذه القبائل العجارى السمالوسى، العزايم، الهواره، السناجرة.

(٤) فيما يتعلق بعوايدهم حينما يحدث خلاف بين الرجل وزوجته وتركت على أثره المنزل فتنص المادة التاسعة والثلاثون من عوايدهم فى الرجل الذى ضرب زوجته وهى «مغتاظة» (أى لاجئة بسبب نزاع بينها وبين زوجها) فى بيت أقاربها أن يدفع كبارة لصاحب البيت تأديبا له[1] ولقد أظهرت لى الدراسة الميدانية أنه إذا توجه الزوج لمنزل أهل زوجته أو من نزلت عليه بنية الصلح وعودتها إليه ففى هذه الحالة يجب أن يذهب هناك «بهلوية» وهى تعنى بعض الذبائح والسلع العينية لأهل زوجته، كما يحمل لها هى أيضا هدية «نصفة».

كذلك لابد أن يقوم والدها بالترحيب به وذبح بعض الذبائح اكراماً لحضوره.

وضع النساء كبار السن في المجتمع البدوي:

مع تقدم المرأة البدوية فى السن يتوفر ويتاح لها بعض الحرية. فالأناث فى بعض المجتمعات الأفريقية بعد أن يتجاوزن من الانجاب يتمتعن بالمساواة الكاملة مع الرجال فى القبيلة حين يسمح لهن بحضور المجالس

---

(١) نفس المرجع السابق، ص ٢٧٧.

القبلية والمشاركة فى صنع واتخاذ القرارات ومن ثم تصبح المرأة عضواً هاماً فى البرلمان القبلى(1).

كما أن تقدم النساء فى السن ولمهارتهن لدى قبائل التيف Tiv وانقطاعهن عن الانجاب يتيح لهن تقلد بعض الأنشطة والمراكز التى تزيد من مكانتهن ونفوذهن ويجعلهن متساويات مع الرجال وبالتالى يصبحن على درجة كبيرة من القوة والمشاركة فى اتخاذ القرارات المختلفة(2).

وحينما تتقدم المرأة البدوية فى السن ويصبح لها أبناء وبنات متزوجون، وتنقطع عن الإنجاب، وتمتنع عن تغطية وجهها أمام الغرباء يطلق عليها لفظ «عجوز»، وغالباً ما تكون هى الجدة أو الحماة داخل الوحدة السكنية.

وتتمتع العجوز بقدر من الحرية فهى تستطيع الخروج إلى السوق لشراء ما تحتاجه للمنزل. وقد تصحب معها البنات الصغيرات اللائى لم يتجاوزن سن البلوغ، وقد تقوم العجائز ببيع بعض المشغولات البدوية عن الغطى والحمول والشكاوى والغزل والحوايا، وشراء ما يحتاجه المنازل من متطلبات غذائية.

ويعرف سوق السبت فى منطقة الحمام بأسم سوق «العجائز» وموعده من السابعة إلى الحادية عشر صباحاً - ولاطلاق عليه هذا الاسم لابد من يقمن بالبيع والشراء فيه من العجائز، أما السيدات صغيرات السن فغير مستحب تواجدهن بداخله.

كذلك من الممكن أن تتقابل العجوز مع الغرباء أمام المنزل، وتقوم بواجب الضيافة نحوهم فى «المربوعة» «المضيفة»، كذلك حينما تصل المرأة إلى هذا السن فهى تمتنع أيضاً عن تغطيه وجهها أمام الأغراب.

---

(1) Wulu Utian, 1980, Menopouse in Modern Perspective: Guide to clinical Practice, Crosts Publishing U.S.A. p. 114.

(2) Jane goodale, 1971, tiv wives, university of washington Library of congress U.S.A. p. 226.

تاسعاً: العرف ووضع المرأة في قبائل أولاد علي بالصحراء الغربية المصرية(*).

أهمية الموضوع:

يعتبر موضوع القانون العرض بأعتبارة الصورة الرسمية المحددة للمعايير في المجتمعات القبلية البدوية من الموضوعات الهامة فى الدراسات الأنثروبولوجية الاجتماعية، وبخاصة إذا ارتبطت هذه الدراسة بمشروعات التنمية التى أخذت تلك المجتمعات تتفتح عليها نتيجة لرغبة الدول فى توفير الخدمات الاجتماعية الأساسية لتلك المجتمعات(1). ولكن فى دراستى هذه ترجع أهمية دراسة القانون العرفى وارتباطه بوضع المرأة فى الدراسة. وذلك للتعرف على وضع المرأة طوال حياتها وما يفرض عليها من قيود وتحريمات فى بعض المراحل وما الحرية التى تنالها فى مراحل أخرى. فمعرفة هذا تجعلنا على بصيرة واضحة من الموقف الثقافى والأجتماعى للمرأة فى المجتمع البدوى، وكذلك لمعرفة مدى الحجم أو قدر التغير الذى يطرأ عليها فى بعض المواقف الاجتماعية - وما تعرض للمجتمع من تغير - فى صورة توافد الوافدين من الوادى هناك - وتعليم وعمل المرأة، ولقد اتخذت المقابلات الميدانية للعناية بالمراحل العمرية والمواقف فى ضوء القانون العرفى لقبائل ألاد على وذلك لمعرفة مدى الحرية التى تقدم للمرأة فى مختلف المراحل العمرية فى مواقف معينة.

١- التجول والسير في الأوقات المختلفة للمراحل العمرية:

لقد اتفقت جميع الآراء على عدم خروج الفتاة بعد سن البلوغ بأستثناء تلك التى تواصل تعليمها، فالبعض حدد ذلك ابتداء من سن ١٢ سنة والبعض الآخر من سن ١٦ وذلك خوفاً عليها من أحد يضحك عليها أو يأخذها فى عربة وتمشى معه ويعتدى عليها أو يقلب رأسها، فهنا عيب أن الفتاة بعد سن البلوغ تخرج لأى سبب كان إلا إذا كانت فى صحبة أبيها أو أخيها فقط. لكن الفتاة الصغيرة

(*) هدومة محمد أنور حامد: «العرف ووضع المرأة فى قبائل أولاد على بالصحراء الغربية المصرية.

(١) أولاد على بالصحراء الغربية المصرية.

قبل سن الثامنة وفيما بعد ذلك بقليل حيث يسمح لها بالسير أو باللعب مع رفاقها أمام البيت أو الشراء بعض الأحتياجات المنزلية من المحلات المجاورة دون الذهاب للأماكن البعيدة وذلك فى النهار. أما الفتاة المخطوبة (المشبوكة) لا تخرج على الأطلاق فعند العرب عيب أن خطيبها يخرج معها أو يشاهدها .حتى الدخلة. (هناك بعض العائلات بدأت تسمح بنوع من التحرر البسيط من تلك القيود وذلك بزيارة الخطيب لخطيبته فى أوقات يحددها والد العروض وفى حضوره – ولا تتعدى الا مجرد السلام عليها فقط ثم تخرج هى من الحجرة. وان هذا التغير ليس بعام بل محدود جدا. ولم أجده الا فى عائلة واحدة ونتيجة الاتصال بالوافدين من الاسكندرية والتزاوج معهم وبالتالى التأثر ببعض عاداتهم).

أما المتزوجة فلا تخرج على الأطلاق لأن الازواج هنا هم الذين يشترون احتياجات البيت. وإذا خرجت تخرج بعد السبوع ،وذلك لأن من عوايدهم أن تزور أهلها وتأخذ ذرة – جوال دقيق – قفص طماطم – قفص بطاطس) وتذهب بعد الظهر لوحدها إذا كانت فى نفس النجع. لكن لو كانت المسافة بعيدة كالعامرية، الاسكندرية مطروح أو سيد برانى فلا بد من أن يذهب معها زوجها، أما فيما عدا ذلك فلا تخرج المتزوجة على الأطلاق لوحدها إلا مع زوجها أو أخيها أو أبيها فقط.

أما بالنسبة للمطلقة فلابد من أن تخرج فى حدود، لكن إذا كان لديها أطفال ولا ترغب فى الزواج وتريد أن ترعاهم وتقوم على تربيتهم فمن الممكن أن تشتغل عليهم طالما تلتزم بحدود الأدب والسمعة الطيبة وليس هناك أحد يعولها وأولادها، لكن لابد وأن تعمل بالنهار بحيث تعود لبيتها قبل المغرب على الأقل (مثلا تمرجية فى الوحدة الصحية – فى مدرسة أو أى من الأعمال الحكومية التى توفرت الأن فى مجتمع الدراسة).

وكذلك الحال ينطبق على الأرمل سواء كانت صغيرة أم كبيرة ولا ترغب فى الزواج ولديها أطفال فمن الممكن أن تخرج لقضاء احتياجات أولادها أو تعمل أيضاً طالما تلتزم بالأحترام والسمعة الحسنة وتعمل بالنهار. لكن المرأة الكبيرة فهى الوحيدة التى يسمح لها بالخروج سواء فى منطقة قريبة أو بعيدة للشراء

للتزاور أو لأى غرض آخر سواء بمفردها أو مع أى أحد حيث تتمتع بحرية كبيرة فى الحركة، وهذا ابتداء من سن الخمسين فما فوق فمن الممكن أن تخرج وتسير (ماعلهاش العين ولا تتعاكس خالص) فهنا يتضح أن القانون العرفى يحدد حرية المرأة ابتداء من سن البلوغ حتى سن اليأس.

٢- استقبال الضيف:

فقد اتفقت جميع الآراء على عدم استقبال الفتاة الصغيرة أو المتزوجة للضيوف وخاصة الغرباء، لكن يسمح لهن استقبال كل من الخال – العم – السلف – أخا الزوج)، ابن الخال أو ابن العم فقط. وهذا الشئ ينطبق أيضاً على كل من الأرمل والمطلقة بينما يسمح للمرأة الكبيرة السن بأستقبال الضيوف الغرباء فى حالة عدم وجود الشايب (الرجل) فى البيت، وذلك بأن تقوم بواجبات الضيافة من طعام وشراب (وخاصة إذا كان ضيفا جاء من منطقة بعيدة) ويمشى، ولكن إذا كان الشايب موجوداً فما عليها (الست الكبيرة) إلا أن تقوم بالواجب فقط ولا تجلس مع الضيف. بينما هناك بعض العائلات على درجة من التحفظ بحيث تحرم على النساء جميعاً استقبال الضيف (فعلى سبيل المثال إذا جاء اليهم ضيف بعربية وعمل كلاكس ولم يخرج أحد لاستقباله فيعرف أن لا يوجد هناك رجل بالبيت فلا يدخل) – ولكن عموماً فالموقف يتوقف على كل من الزوج والأب فإذا كان الزوج يسمح لزوجته بأستقبال الضيف كنوع من الأحترام والواجب فهى «تبع» زوجها، أو الأب يوافق لبنته بأستقبال الضيف فهنا يتضح أن هناك بعض العائلات مازالت تتمسك بالعوايد القديمة من عدم استقبال المرأة عموماً للضيف وخاصة الغريب. وبعض العائلات بدأت تتساهل إلى حد ما فى ذلك الموقف.

(٣) المشاركة في المناسبات الاجتماعية:

أ - حفلات الزواج:

يختلف الوضع هنا عما إذا كانت حفلات الزواج (لقريب) سواء كانت بنت العم أو الخال بمعنى عائلية أم لغرباء أو للجيران، فلو كانت «عائلية» يذهب جميع أفراد الدار. لكن ما عدا ذلك لا يسمح للبنت الصغيرة بالذهاب الى تلك

المناسبات. واللاتى يذهبن هم كبار السن من السيدات. والنظام هنا فى تلك المناسبات لو جاءت الست الكبيرة لوحدها لابد من أن تذهب اليها الست الكبيرة فى نفس المناسبة، أما إذا جاءت مع زوجة أبنها فلابد من أن الاثنين أن تذهبا سويا. والفرح عموماً يتم بالنهار والحنة بالليل، ويتخذ التهادى شكل النقوط (سلف) فلابد من ردها وكذلك الحال بالنسبة للمطلقة أو ا لأرمل إذا كان عليهن نقوط فلابد من ردها فى حالة إذا كان كل منهما يعول نفسه و «مستقل» لكن إذا كانت مطلقة وتقيم مع أبيها فتذهب عنها أمها. وانما لحظة الدخلة ذاتها لا يذهب إلا أم العروس، خالتها، عمتها زوجة أبيها، جدتها، ولا يسمح للفتيات الصغيرات بذلك.

ب- العـزاء:

يقتصر العزاء على السيدات كبيرات السن فقط ولا يسمح للصغيرات بذلك أما المرأة المتزوجة فقد تنوب عنها حماتها أو أمها فى حالة وفاة قريب لها. لكن إذا كانت متزوجة أو أرمل وتعيش فى سكن خاص فمن الممكن أن تذهب للعزاء»

جـ- الموالـد:

«كانت تقام مجموعة من الموالد لأولياء الله الصالحين كمولد سيدى محمود الهوارى ومولد سيدى عبد الحميد، سيدى عون حيث تذهب إلى تلك الموالد النساء الكبيرات السن فقط. وعيب كبير على الصغيرات – ويأخذن معهن عيش عرب ويقدمونه لله وكانت تقام تلك الموالد ليلة الخميس حتى نهار الجمعة حيث تباع بعض الأصناف من (الحلوى – حمص – سودانى – لعب أطفال – فواكه...الخ)، واستمر هذا الوضع حتى جاء «السنيين» (الذين أطلقوا ذقونهم) وحرموا أقامة تلك الموالد – لكن لازال يقام حتى الآن مولد سيدى عمران وان شكل الأحتفال به أختلف عن ذى قبلَ فقد يتخذ شكل الحفل من طبل وآلات موسيقية، كما يسمح للنساء الصغيرات بالذهاب إليه – لأن فيما مضى لم يكن هناك سوى العرب فقط فكان عيب كبير على النساء الصغيرات الذهاب لتلك الموالد».

٤- حضور المجالس العرفية:

من الممكن للنساء كبيرات السن (فوق السن الخمسين) واللاتى يتسمن بالعقل والحكمة وحسن الرأى والتركيز من حضور المجالس العرفية والأخذ برأيهن فى كثير من المواقف وكذلك المرأة المغيرة السن (من أى فئة عمرية) إذا كانت متعلمة (كمهندسة – محامية – مدرسة) وذلك للاستفادة من خبراتهن التعليمية، ولكونهن حلقة وصل بين الأحتفاظ بالعوايد القديمة وما يطرأ على المجتمع من تغيرات. وكذلك لتواجد القانون الوضعى جنباً إلى جنب – وتواجد الوافدين من الوادى فى المنطقة ودخولهن فى علاقات مع أهل المنطقة الأصليين من البدو مما طرأ على المجتمع كثير من القضايا – لم تكن مألوفة لهن من قبل.

الرقص الشعبي:

«ان ظاهرة الرقص الشعبى (رقص العرب) لم يعد الآن على الأطلاق (أعوذ بالله) لأنه كان زمان، النساء تربط وسطها وتغطى وجهها وتلبس الذهب، ويقفوا صفاً أو صفين والرجال يصفقون لهن. «لكن الكلام ده وانتهى كما حدث تغير فى نمط وأسلوب الاحتفال بحفل الزفاف أو الخطوبة بين الجيل الجديد وهو استخدام الآلات الموسيقية أو «ميكروفون – وآلة التسجيل والشرائط» وبدأوا يستأجرون نساء لهذا الهدف (راقصة بالأجر) وتلبس ملابس (كالزى العربى) – أما الفتيات الصغيرات فمن الممكن أن يرقص بينهن وبين بعضهن فقط ودون وجود الرجال».

٥- الدلالات المادية المصاحبة لكل مرحلة عمرية:

(أ) الملبس:

فيما يختص بالملبس ومدى القيود أو الحرية التى تفرض على المرأة من حيث لونه – ونوع القمش (خط التفصيل) وحزام الوسط يختلف من مرحلة عمرية لأخرى، فالفتاة الصغيرة (قبل سن البلوغ) يسمح لها بأرتداء أى شئ لكن بعد ذلك يتطلب الحشمة فى ثيابها، فلابد من تلبس الثياب بكم. أما من حيث الألوان فلها مطلق الحرية فى أختيار ألوان ثيابها لكن بعد الزواج ولأنها عروسة

يمكن أن ترتدى فى حجرتها وفى فراشها ما تشاء من الألوان والآنواع الخفيفة وطالما زوجها يوافق لها على ذلك. أما أمام الناس لابد وأن ثيابها يكون من النوع السميك ولا تلبس الأنواع المكشوفة لأن الناس تلومها ويقولون (مرات من هذه أو دى فين جوزها) . ولابد من ارتداء حزام الوسط (أحمر اللون) .

أما المرأة كبيرة السن فلابد من الالتزام بألوان معينة فى الثياب ونسيج معين أيضا. حيث ترتدى الألوان القاتمة (الغامقة) كالأسمر أو الزهرى لأنها ألوان حشمة ولا تلبس الألوان الفاتحة أو المشجرة (كالورد الكبير - الأحمر) فمن العيب عليها أرتداء الألوان الزاهية حتى لا يقال عليها ليش حطة روحها فى الصغارة) . وترتدى أما الأقمشة الحريرية أو السموكن (ولابد أن تكون الثياب بوسط) وارتداء الحزام الأحمر اللون.

وعلى الرغم من تلك على ثياب المرأة وخاصة المتزوجة إلا أن بعض الشباب من البدو لم يعد يتمسك بذلك إلى حد ما فى ثياب زوجاتهم وخاصة إذا كن من أصول غير بدوية. ففى بعض الحالات التى شاهدتها وكانت الزوجات من مدينة الاسكندرية فلم أجد أنهن يرتدين الملابس العربية سواء من حيث الألوان أو حزام الوسط أو موديل الثياب وصرحن بأن أزواجهن لم يرغبوا فى ذلك.

(ب) تغطيه الرأس (الشعر):

لا يسمح بعدم تغطية الشعر سواء للمرأة الصغيرة أو الكبيرة إلا الطفلة الصغيرة فأبتداء من مرحلة البلوغ لابد من تغطية الشعر سواء بمنديل أو بطرحة.

(حـ) أدوات الزينة (الماكياج):

،لا يسمح للمرأة باستخدام أدوات التجميل أو تضع أى شئ على وجهها الا يوم الدخلة وهى عروس أو يمتد ذلك إلى يوم السبوع وفقط لا غير لأن عيب حتى ولو أمام زوجها. ولا تستخدم إلا الكحل سواء للصغيرة أو المتزوجة. وعيب على الكبيرة استخدام أدوات التجميل حتى لا (يضحكوا عليها الناس) . الا أن البعض بدأ يتغير إلى حد ما حيث يسمح الأزواج لزوجاتهم بأرتداء الملابس الحريرية ولذلك بالزينة فى الفراش فقط. أما عن ارتداء الحلى فالجميع لديهن الحرص الا يتركن ايديهن بدون غويشة (دملج) والكل حسب مقدرته فمنهن من ترتدية ذهباً أو فضة.

(د) تغطية الوجه:

لابد للمرأة المتزوجة من تغطية وجهها بايشارب أسود اللون أمام الرجال حتى أمام سلفها إلى سن ٥٠ سنة (أو المرأة الكبيرة)، ولكن فى وجود شايب أكبر منها سناً فلابد من تغطية وجهها أيضاً

٦- الموضوعات التي يتحدث فيها النساء:

يتحدث النساء فيما بينهن فى أمور حياتهن ومعيشتهن من ناحية والأمور العامة من ناحية أخرى حيث يتسامرن فيما بينهن فى فترة الصباح نظراً لأن معظمهن يسكن بجوار بعضهن البعض وتجمع بينهن صلات القرابة والنسب حيث يتزاور النساء كبيرات السن وأيضاً الصغيرات.

(أ) الاجتماعيات:

يعتبر الحديث فى حياتهن الاجتماعية والعائلية شغله الشاغل وبخاصة الحديث عن زواج الأزواج بأخرى (نظراً لتفشى ظاهرة تعدد الزوجات هناك) حيث يقارن انفسهن بالمصريات فيقلم (يادى على بختنا ليه المصرية قاعد عليها جوزها ولا يتزوج عليها مش زينا أحنا جواز ساهل فى ساخل) أو يقولون فلانة حلوة - فلانة وحشة - دى كبيرة دى صغيرة - فلانه أكبر من فلانه - وهكذا (فلانه عملت - فلانه سوت).

(ب) السياسة:

لقد تزامن اجراء البحث الميدانى فترة الحرب فى منطقة الخليج (الغزو العراقى للكويت)، ولقد كان الحديث عن الحرب هو موضوع الساعه حتى بين النساء أثناء جلوسهن سوياً، والطريف فى هذا المضوع أن بعض المبحوثات واللاتى على درجة من التفتح والتمدين ويعرفن المعلومات الصحيحة سواء من أزواجهن أو أولادهن ولديهن وسائل الأعلام المسموعة والمرئية عن حقائق الحرب يقولون أنهن يسمعن من البدويات معلومات عن الحرب تثير الضحك والدعاية ولم يسمعن عن ذلك فى النشرة (فعلى سبيل المثال يقولون على صدام حسين حاكم العراق. سنجام أو هشام أو ما يتراءى لهن) وكن يصححن لهن ذلك وغيره من المعلومات الخاطئة التى ترددها تلك النسوة.

(جـ) الحديث عن الجنس:

يعتبر الجنس من الموضوعات التى يحرم الحديث فيها وخاصة بين الصغيرات أو الحديث أمامهن لدرجة أن الأم لا تلقن بنتها بأى معلومات عن ذلك قبل الدخلة بل تتركها وشأنها لزوجها هو الذى يعرفها كل شئ (يتباهوا فى ذلك ويقولون أنها فتاة مغمضة) لكن لا يمنع هذا أن الفتيات وخاصة المتفتحات يمكن الحديث بينهن وبين بعضهن البعض ولكن يلتزمن الصمت فى دخول كبار السن عليهن.

(د) الدين:

عند الحديث عن الدين وما يتداول بين الناس (السيدات) فأجمعن أنهن لا يتعدين الا السماع عنه فى الراديو (إذاعة القرآن الكريم) أو برامج التليفزيون، وأغلبهن من كبار السن. وهناك ظاهرة ارتداء الزى الأسلامى بين كثير من الفتيات الصغيرات وكان حرص الآباء والأمهات على ارتداء فتياتهم هذا الزى (منه حشمة وأيضاً عيب تمشى كده البنت).

٧- الأختيار الزواجي:

لازالت بعض العائلات حتى الآن لا تخبر بناتها عندما يطلبن للزواج بهن (اللى سجى خلاص) كما يستمر حتى الأن مسك بنت العم (أنا أولى بها) ولكن ليس بالصورة التى كان عليها فى الماضى ويفضلن حتى الآن الأرتباط بأبن العم وابن الخال (ابن الغم أولى من الغريب)، ومن الغريب أنه معظم الحالات التى تمت مقابلتها تزوجن فى أول حياتهن الزوجية (ابن العم) ولم يدم هذا الزواج ما بين عدة أشهر الى سنة، وقد تمت تلك الزيجات نتيجة هذا المبدأ ويتم التحرر منه بعد ذلك بأن يأتى شخص للارتباط بها بحيث يدفع قيمة المهر الذى دفع فيها وما يزيد عليه أيضاً (ولا يتم الطلاق إلا إذا جاء واحد ويثمن الثمن).

ومن الملاحظ أيضاً ظاهرة تعدد الزوجات (داخل المسكن الواحد ولكن كل واحدة فى عيشة مستقلة)، وأن العرف عندهم بأن الرجل لا يرجع لزوجته ويأخذ رأيها فى الزواج فالأمر واقع واقع وافقت أو لم توافق وعلى هذا فالأغلبية ترضى بالأمر الواقع وعلى الزوج أن يقوم بترضية زوجته وذلك بأن

(يكسيها هى وعيالها – ويذبح لها ذبيحة ويشترى لها ذهب). (لما الواحد يتزوج ينصف الثانية).

«ويتم الزواج فى بيت أهل الزوج – ولكن لو زعلت ترجع لبيت أبيها» (البايرة على بيت أبوها ترجع) «لكن الراجل راجل ما حدش يقدر عليه». فاذا هى لم ترغب فى العيش مع زوجها تترك حتى عفش البيت والذهب حتى المهر يرجع مرة ثانية (دملج – مسوار وكذلك ذبيحة) ويمكن حاجات أكثر من المهر أيضاً (يقال نجيب حقنا أكثر من الحكومة) وتترك كل شئ وتخرج بطولها حتى الذهب الذى دخلت به أيضاً.

لكن لو هو تزوج عليها (فى الغالبية يتزوجون على زوجاتهم – وحالات الطلاق تكاد تكون قليلة جداً – حتى فى حالات عدم الانجاب فمن الممكن أن يتزوج عليها ولو فضلت الأنفصال كان بها) فالزوجة تأخذ أثاث البيت بالكامل.

ويفضل البعض دخول بناتهن بالذهب أكثر من أثاث المنزل (لو الواحدة عمرت وخلفت تبقى تشترى اللى هى تريدة) لكن لو لم تنجب أو لم تستمر فى الزواج وتكبر فى السن وتقعد بمفردها فمن الممكن أن تستطيع أن تصرف على نفسها.

أما عن تفضيل زوجة عربية أو مصرية: فالغالبية من النساء تفضلن أن ابنائهن يتزوجن عربيات (بدويات) لأنهن سوف يعشن فى نفس العيشة وعلى نفس الأسلوب واللغة ويفهمن كلامهن. وإذا جاء للفتاة شاب من غير أهل البلد (يحدث هذا نادرا) فلابد من أن تخير الفتاة فى ذلك.

وعندما تطلق ا لمرأة فأن أولادها لا يعيشون معها لأن الغالبية من المطلقات يرتبطن مرة ثانية، وخاصة إذا كن صغيرات فى السن. أما الأولاد فلا يعيشون مع رجل آخر أو فى بيت رجل آخر (عيب عندهم ذلك) بل تخرج هى فقط ويستمر الأولاد مع الأب وفى رعاية زوجة أخرى. وعندما تتزوج المطلقات فلابد وأن يتزوجن من رجال قد سبق لهم الزواج مرات أخرى، أو يتزوجن من رجال متزوجون بالفعل (كل لقمة لها وكال) أو رجل زوجته قد توفت لأن الشاب الذى لم يسبق له الزواج ويرغب فى الزواج منها فأن أهله لا يوافقون على

ذلك (تأخذ واحدة عازية عايزين نفرح بيك) وقيمتها تكون أقل من البنت فى كل شئ لكن معظم الأرامل يقعدون، على أولادهن ويرضين بنصيبهن ولا يتزوجن – بل يسعين على العمل من أجل لقمة العيش – وخاصة إذا كان والديهما قد توفيا فتخرج للعمل سواء (بالمستشفى – أو تبيع أى شئ)..

كما أن «العزية» تختلف من المتزوجة لأول مرة فى أن قيمتها أقل ومهرها أقل. وفى الزيارة تزور أهلها بعد ثلاثة أيام وتأخذ معها زيارة أيضاً. لكن المتزوجة لأول مرة تزور أهلها على السبوع – فهى وزوجها يأخذوا الزيارة (أرز – ذرة – اقفاص من الخضار والفواكه) وبعد شهر تبقى عادى تروح تزور فى أى وقت. أما أم العروس لا تذهب لزيارة بنتها الا بعد أن تنجب (عيب تذهب الأم) ومن ناحية ثانية ليس على الأب أو الأخ زيارة العروس إلا بعد عدد من السنوات (مثال هو علشان عطياهم بنتك تروحى عندهم على طول).

وإذا زارت الواحدة أهلها «لابد أن زوجها هو اللى يوديها أو على الأقل (يروح يجيبها) أو أى أحد من أفراد البيت لأن عيب (عندهم) أن ترجع الواحدة لوحدها أو أهلها هم اللذين يرسلونها حتى لوقعدت فى بيت أبيها سنة كاملة فلابد من الزوج أن يأتى لكى يأخذها».

بالأضافة إلى تلك المواقف الاجتماعية وارتباطها بالمراحل العمرية أود أن أشير إلى بعض المواقف الأخرى من دورة حياة المرأة والنظره اليها فى ضوء القانون العرفى.

المرأة الحائض:

أن الموقف عن المرأة الحائض، فى حديثنا للنظرة إلى الحيض ومدى القيود والتحريمات التى تفرض عليها سواء فى المجتمعات التقليدية والقبلية أو فى المجتمعات الحديثة الا أنه فى مجتمع أولاد على لا توجد أى قيود تفرض عليها فى شكل (عدم طهى الطعام – النوم فى مكان مستقل الخ) سوى عدم الاتصال الجنسى بها فقط – نظراً لتعبها فى تلك الفترة فأن الغير ممن فى البيت قد يقوم بأعمالها.

(ب) العقيم:

«بدون شك» أن العقم يعتبر السبب الرئيسى لزواج الزوج من أخرى وأيضاً لأنفصال الحياة الزوجية - وأن العقم يمثل للنساء فى مجتمع الدراسة كارثة كبيرة - لأن المجتمع لا يرحب بالمرأة العقيم وليس لها وزن به - بينما المرأة الولود فلها قيمة اجتماعية عالية، ويلجأ النساء العقيمات لوسائل كثيرة يرجون بها حدوث الحصل - منها (تخطى رجل قتل فى حادث مثيل أحداث القطار هناك).

(جـ) المرأة الحامل:

هناك بعض القيود تفرض على الحامل (خوفا عليها) فمثلاً لا تسير الى مكان بعيد عن البيت ولا تخرج بمفردها (حتى لا يطلع عليها حرامى ويرعبها)، ولابد من أن تربط أى شئ فى أيدها (خوفا من الحسد والانتشاهر).

والحامل لا تزور أهلها إلا بعد الولادة (عروسة السنة ما تطلعش الا لما تخلف). من ناحية ثانية تخرج الحامل من أن يراها والدها (نوع من الخشية والكسوف) حيث يقول (الأب يقول عليه ده جاء من أين) - وعندما تذهب لزيارة أهلها بعد أول ولاده لها فعندما تدخل من الباب فواحدة تقوم وتأخذ منها المولود (يقال عليها فى ذهن والدها. جياله وشايله عيل) (الخشى ياما عند العرب).

(د) انجاب الولد، البنت:

أن انجاب الولد يمثل قيمة عالية جداً بالمقارنة بانجاب البنت وشأنهم فى ذلك شأن العرب جميعاً سواء للمرأة أو الرجل حيث ينظرون لأنجاب الولد على أنه يحفظ اسم العيلة من الزوال وكذلك يحافظ على البيت أنه لا يغلق وكذلك حتى (ما يفرغ المطرح) (فخلفة الصبيان أحسن من خلفة البنات) فالبنت تقفل الباب لكن ا لولد يفتح البيت ويمسكه.

مدي مشاركة المرأة في القرارات الأسرية:

أن المرأة فى هذا الوضع (بخاصة المتزوجة والصغيرة السن) لا تفعل أى شئ إلا بأمر زوجها، فلابد أن تشورة فى كل شئ ولا تدخل فى أى حاجة. وان

لم يكن لها زوج فتشتشير أخاها أو ابن عمها أو خالها أو أبنها (لو الدنيا سايبة النسوان ياما تعمل - فلو تركت الست على حل شعرها ياما تعمل) حتى فى حالة زواج زوجها بأخرى فليس بيدها ما تفعله أو لا يأ خذ برأيها، ولذلك تكتفى بالترضية التى تقدم لها.

فالمرأة هنا تابعة للرجل فى كل شئ. وتفرض عليها كثير من القيود طوال فترات انجابها أو بمعنى آخر (طول ما هى عليها العين وصغيرة) - حتى سن معين (فوق سن الخمسين) حيث يسمح لها ببعض التحرر فى السلوك والحركة فمثلاً يسمح للمرأ ة الكبيرة السن (بشرب السجائر وكذلك النشوق (تتنشق أى تضع النشوق فى أنفها) حضور الموالد كما كان فى الماضى وكل المناسبات الاجتماعية التى تم ذكرها فالست الكبيرة متقدمة فى كل شئ وفى كل مكان، (فهى الخير والبركة).

النظرة للمرأة في سن اليأس:

عندما تصل المرأة لسن اليأس (أى انتهاء الدورة الشهرية) أى تصبح عاقراً (عدوك سن اليأس) فهنا إذا كان الرجل يرغب فى انجاب أطفال آخرين يتزوج بأخرى من أجل ذلك والزوجة هى بنفسها تسامحة على ذلك والعيش يقسمه بينها وبين الثانية.

وفى واحدة من نفسها عدنما تنتهى الدورة (فى نظرهم انهن انتهين جنسيا) يضاف إلى ذلك وجود أولاد كبار فى السن فعامل الخشى (أن تدخل مع أبوهم فى حجرة واحدة) وتفضل أن تنام مع أولادها فى نفس الحجرة، بينما هو من الممكن أن يتزوج بأخرى صغيرة السن فهى تخشى من أولادها وأولاد أولادها (فلا يصح أن تدخل معه فى حجر ة واحدة)، يضاف إلى ذلك إذا كان الزوجان من سن واحد (ليس هناك رجل أصغر من أمرأة) ولازال بصحة جيدة ودخل معقول ممن الممكن أن يتزوج مرة ثانية.

ولكن هناك بعض الرجال لا يزال يستمر مع زوجته وأولاده (لا تأكل اللحم وترمى العظم) ولكنها حالات قليلة جداً لأن المجتمع به ظاهرة تعدد الزوجات ففى العائلة الواحدة يمكن للزوج أن يكون لديه زوجتان أو ثلاثة. ومنهم من طلق طوال فترة حياته مرتين أو ثلاث مرات، وبالتالى يكون لديه فى النهاية

زوجه تصغر (أقل منه) فى السن بكثير فعندما تصل إلى هذا السن يصبح هو رجلا عجوزاً أو ليس على قيد الحياة.

تعليم وعمل المرأة:

لازال الكثيرون يفضلون عدم تعليم الفتاة وينظرون للفتاة على أن نصيبها من الحياة هو الزواج (طلعت نزلت لابد من الزواج) ولهذا فأنهم يعدون البنت لذلك من أمور الحياة، وإذا تعلمت فيمكن أن تواصل تعليمها إلى المرحلة الأعدادية أو الثانوية وبعد ذلك تقعد فى البيت. كما لا يفضلون عمل الفتاة بعد تعليمها (لو فيه حتى أب وافق على عمل بنته الناس يضحكوا علية).

أما العائلات التى تفضل تعليم الفتاة وأيضاً توظيفها فهم أقلية جداً فى المجتمع ويفضلون أن تعمل الفتيات فى وظائف معينة كالمجلس المحلى، الصحة، المدرسة أو أى هيئة حكومية تكون قريبة من بيتها.

عاشراً: الطرق الصوفية والضبط الاجتماعي(*):

التساؤلات الأساسية:

- السنوسية كطريقة صوفية ومدى انتشارها.
- الطرق الصوفية الأخرى الموجودة.
- مشايخ الطرق الصوفية الحاليين.
- علاقة هولاء المشايخ بالبدو «أولاد على».
- أهم الأولياء الموجودين فى منطقة الدراسة.
- دور الأولياء فى عمليات الضبط الاجتماعى.
- دورهم فى الحياة اليومية.
- الممارسات المختلفة التى تقدم للأولياء.

  النذور وأنواعها ودورها فى الضبط الاجتماعى.
- الحضرة ونوعها – يومية أسبوعية فى مناسبات خاصة.

(*) فاروق أحمد مصطفى: الطرق الصوفية والضبط الاجتماعى فى قبائل أولاد على بالصحراء الغربية المصرية.

دورها فى الضبط الاجتماعى.

- الكرامة للأولياء الحاليين ودورهم فى الضبط الاجتماعى تذكر الحكايات علهم.
- الكرامة لمشايخ الطرق الصوفية أثناء حياتهم وهل هى قاصرة عليهم فقط.
- الكرامة ودررها فى الضبط الاجتماعى.
- التدرج داخل الطرق الصوفية ودورها فى االضبط الاجتماعى.
- الاجتماعات التى يعقدها رجال الطرق الصوفية موعدها ومكانها. ودورها فى الضبط الاجتماعى.
- الممارسات التى تؤدى داخل هذه الاجتماعات.
- وجود بعض الأعراف الصوفية الخاصة لتوجيه وتنشئة المريدين مثل المناصفات، المحاكمات الصوفية وغيرها ودروها فى الضغط الاجتماعى.
- إلى أى حد تتفق هذه الاعراف الصوفية مع القانون العرفى الموجود عند البدو.
- قوة تأثير الاعراف الصوفية على المريدين من البدو.
- الدور الذى يقوم به الشيخ أو نوابه أو خلفائه بالنسبة للمريدين فى مجال الضبط الاجتماعى.
- الدور الذى يقوم به المريديون أنفسهم فى مجال الضبط الاجتماعى.
- دور الأولياء والمشايخ فى تسوية المنازعات.
- المرابطون ودورهم فى تسوية المنازعات.
- المرابطون وأحكامهم المختلفة.
- مدى الاتفاق مع الأحكام الخاصة بالمرابطين والقانون العرفى.

أهم نتائج الدراسة الحقلية في مجتمعي برج العرب ومطروح:

- اثبتت الدراسة الحقلية الانتشار الكبير للطريقة السنوسية كطريقة صوفية وحركة دينية فى مجتمع مطروح، وأن لها زواياها التى تقوم بتحفيظ القرآن الكريم. أما منطقة الدراسة الحقلية الثانية وهى مجتمع برج العرب فنجد أن

انتشار السنوسية لا يأخذ شكل الزوايا وإنما في مجموعة من المرابطين خصوصاً المرابطين الخضر.

- بجانب السنوسية نجد بعض الطرق الصوفية الأخرى التى تنتشر بين البدو وبين الوافدين من وادى النيل الذى يقيمون في كل من مجتمع مطروح ومجتمع برج العرب. ومن هذه الطرق على سبيل المثال لا الحصر نجد الطريقة السلامية في برج العرب والمدنية والأحمدية، والعزمية، والعيساوية، والفيتورية، والبراهمية، والشاذلية والخلوتية، والادريسية، والحامدية، والشاذلية، والعروسية الشاذلية وغيرها.
- مشايخ الطرق الصوفية الحالية في مطروح وبرج العرب بعضهم من القبائل البدوية وخاصة قبيلة الجرارة ومن بعض الاشراف السنوسيين، وبعضهم من الوافدين الذى يعتقد البدو في صلاحهم وفي ولايتهم في حياتهم.
- كما ثبت من الدراسة وجود علاقة مباشرة بين بعض القبائل مثل الجرارة وغيرها بمشايخ الطرق السنوسية والشاذلية كما، لاحظنا احترام مجتمعى الدراسة في برج العرب ومطروح لهؤلاء الشيوخ، وقد يصل هذا الاحترام الى درجة الخوف منهم نتيجة لما يقال عنهم من كرامات وحكايات، وان من يحلف كاذباً عندهم يصاب سواء في نفسه أو في بيته أو في ماله أو غير ذلك.
- في مجتمعى الدراسة نجد أن الأولياء الموجودين ينقسمون بين أولياء مازالوا على قيد الحياة وهؤلاء من مشايخ الطرق أو المرابطين وبعضهم يرجع إلى قبيلة الجرارة أو الاشراف الذين ينتسبون إلى على بن أبى طالب، أما الأولياء الذين لهم مقصورات أو مقامات يتم زيارتهم فيها فنجد (سيدى) عبد الرحمن ابو بطيخة (سيدى) عبد السلام الاسمر، (سيدى) أحمد محمد العوام، (سيدى) حمزة، (سيدى) موسى الصحفاج (الطائر) وغيرهم في مجتمع مطروح. أما في مجتمع البرج فنجد (سيدى) محمود الهوارى، (سيدى) وحيدة الهوارى، (سيدى) عبد العليم الجرارى، (سيدى) محمود العجارى، (سيدى) عبد السلام الجرارى وغيرهم.
- يلعب الأولياء دوراً هاماً في الحياة اليومية حيث يلجأ أولاد على اليهم في حل المنازعات والمشكلات، والقسم عندهم، كما أن الأحياء منهم كالمرابطين

يقومون بالمحافظة على نظام النزالة وأيضاً يتم حفظ الامانات عندهم.

- والأدوار السابقة التى يقوم بها الأولياء هامة جداً فى عمليات الضبط الاجتماعى والمحافظة على التوافق الاجتماعى بين أعضاء هذه القبائل، وبالتالى المحافظة على وحدتهم الاجتماعية.
- ثبت من الدراسة أن النذور التى تقدم للأولياء أما أن تكون ذبائح من الغنم تقدم لحومها لاطعام الفقراء أو بعض النقود التى توضع فى صناديق النذور ويتم التصرف فيها بمعرفة وزارة الأوقاف وتستخدم فى تعمير وفرض مساجد الأولياء. ومما لا شك فيه أن توزيع لحوم الذبائح على الفقراء يقوى الروابط الاجتماعية بين أعضاء القبائل فضلاً عن التقرب الى الله من خلال هذا الولى.
- وتختلف الطرق الصوفية الموجودة فى مجمعى الدراسة بالنسبة للحضرات التى تقام وللذكر وللتواشيح الدينية وللأدوات المستخدمة، فبعض الطرق تستخدم الدفوف وكثير من المرابطين يستخدمون البندير وهى طار كبير يوضع فيه البخور. كما وأن مواعيد اقامة هذه الحضرات تختلف فى كل طريقة فقد تكون ليلة الجمعة وليلة الاثنين عند معظم هذه الطرق أو ليلة الثلاثاء وليلة الجمعة كما هو الحال فى الطريقة الرفاعية أو مساء يوم الأحد والأربعاء عند الطريقة العزمية.
- اثبتت الدراسة وجود كثير من الكرامات للأولياء الحاليين سواء آحياء أو أموات فى مجتمعى الدراسة. ويرى مجتمع الدراسة فى برج العرب أن الكرامة للأولياء الأحياء حالياً وهم المرابطون هى نوع من التعويض منحها الله لهؤلاء المرابطين وذلك نظراً لأنهم ليس من حقهم التشريع أو وضع القواعد العرفية كما هو الحال عند قبائل السعادى الذين لهم حق تفسيرالقانون العرفى لأولاد على. وعن طريق هذه الكرامات فهم يكتسبون مكانة اجتماعية خاصة قد تفوق مكانة قبائل السعادى نفسها.
- وتحكى كثير من الحكايات عن الكرامة سواء للأولياء الأحياء أو الأموات منها قدرة المرابطين على السيطرة على النيران وعدم ايذاء النار لهم. أما بالنسبة للأموات تعتبر من الحكايات تحكى عن سيدى أحمد محمد العوام، وسيدى

عبد الرحمن ابو بطيخة، وسيدى الصحفاجي فى شفاء كثير من الأمراض وخصوصاً الأمراض النفسية. وتلعب هذه الحكايات دوراً هاماً فى الضبط الاجتماعى بين قبائل أولاد على أساسه الخوف من الخروج على قواعد السلوك حتى لا يتعرضوا الى أذى من هؤلاء الأولياء.

- فالكرامة تدل على القدرة الخارقة للشيوخ والأولياء والمرابطين وبالتالى فأنها تعمل على التقدير والاحترام لهم بين أبناد القبائل. كما وأنها فى نفس الوقت تلعب دوراً هاماً فى الضبط الاجتماعى نظراً لأنها تعنى تمتع هؤلاء الأولياء بقدرة خارقة، هذه القدرة يخاف منها من يقدم على السرقة. فالمرابط له القدرة على أن الأولياء المتوفين لديهم القدرة على معاقبة السارقين والمعتدين والخارجين على القانون العرفى بالأمراض وبالاصابة بمرض الشلل ولا يشفى منه السارق أو المعتدى إلا باعادته المسروقات والاستغفار والتوبة إلى الله.
- وجود التدرج الهيراركى داخل الطرق الصوفية الموجودة فى مجتمعى الدراسة. هذا التدرج يلعب دوراً هاماً فى عملية الضبط الاجتماعى ليس فيحسب بالنسبة لأعضاء هذه الطرق الصوفية وانما أيضاً فى علاقاتهم بالمجتمعات المحلية خارج الطرق الصوفية، فالاحترام بين المريدين بعضهم البعض وبين المريدين والخلفاء وخليفة الخلفاء والنواب وشيخ الطريقة يؤدى إلى تنشئة هؤلاء الأعضاء على احترام كبار السن وإلى الاتساق مع القانون العرفى الموجود فى مجتمع الصحراء الغربية.
- اثبتت الدراسة أن الاجتماعات التى يعقدها رجال الطرق الصوفية الهدف منها شرح أمور الدين ودراسة المشكلات التى تواجه الاعضاء مما يعمل على ترابط الأعضاء واحساسهم بالانتماء لوحدة اجتماعية واحدة هى الطريقة، وبالتالى إحساسهم بانتمائهم لقبيلتهم المحلية وعدم الخروج على القانون العرفى داخلها.
- وقد تمارس داخل هذه الاجتماعات كثير من الممارسات الدينية كالذكر.
- كثير من الطرق الصوفية لها أعرافها الصوفية الخاصة بتوجيه وتنشئة المريدين. وبعض مشايخ الطرق الصوفية قد وضع لمريديه قانوناً خاصاً بهم

كما هو الحال فى الطريقة الحامدية الشاذلية التى لها فرع فى مجتمع الدراسة بمطروح. وهذه الاعراف الصوفية لها تأثيرها على سلوك المريدين، فالمريد يستمع لتوجيهات زملائه وخليفة الطريق كما أنه يلتزم بالطاعة المطلقة لشيخهم.

- بالنسبة إلى أى حد تتفق الاعراف الصوفية مع القانون العرفى الموجود عند البدو انقسمت الآراء فى مجتمع الدراسة إلى ما يأتى:

أ) يرى البعض أن هناك اتفاقاً بين الاعراف الصوفية مع القانون العرفى فى الصحراء نظراً لأن مصدر الاثنين واحد هو الدين.

ب) هناك قانون عرفى يخص الطريقة السنوسية يتفق مع الشريعة الإسلامية.

جـ) لكل طريقة صوفية أعرافها وقوانيها وهى تختلف مع القانون العرفى لدى قبائل أولاد على.

- قد يمتد تأثير الأعراف الصوفية على المريدين من البدو لأنهم لا يرون وجود أى تناقض بينها وبين الأعراف البدوية ومن ثم فأن الأعراف الصوفية تعمل على قوة القانون العرفى ولا تعمل على زعزعته.
- يلعب المرابطون دوراً كبيراً فى المحافظة على الضبط الاجتماعى لأنهم يحافظون على القانون العرفى الموجود فى الصحراء فهم يحافظون على نظام النزالة ويكرمون الضيف ويقومون بحماية المظلوم، والرباط فى مجتمع الدراسة يعنى قول الحق والتمسك بالدين.
- كما أن لهم دوراً كبيراً فى تسوية المنازعات وحل كثير من المشكلات نظراً لأن البدو يحترمونهم احتراماً كبيراً نظراً لاعتقادهم بأنهم من أولياء الله الصالحين.
- رغم أن المرابطين ليسوا من المشرعين للقانون العرفى أو المفسرين للقانون العرفى فى الصحراء إلا أن أحكامهم التى يصدرونها محل احترام من المجتمع. ويرى مجتمع الدراسة أن المرابطين الخضر أعلى مكانة من المرابطين البيض نظراً لأنهم من الاشراف.

كما وأن أحكام المرابطين قد تأتى متفقة القانون العرفى فى بعض أجزائه

التى تتفق مع الشريعة الاسلامية، وقد تأتى كبعض أحكامهم مغايرة للقانون العرفى مادامت بعض اجزاء هذا القانون مختلفة مع الدين نظراً لأن أحكام هؤلاء المرابطين لا يقصدون بها الا وجه الله، وذلك حسب رأى مجتمعى الدراسة.

حادي عشر: أثر التحضر في عوايد أولاد علي بالصحراء الغربية المصرية(*):

استهدف هذا البحث إلى تحليل الآثار الناجمة عن التحضر فى مجتمع أولاد على بالصحراء الغربية المصرية، والتى كان لها تأثيرات فاعلة فى البنية الاجتماعية والثقافية التقليدية لهذا المجتمع، مع التركيز على أهم النتائج التى ترتبت على عمليات التوطين والتنمية والتحضر باعتبارها أسساً فاعلة فى الاتجاه بالمجتمع نحو الأخذ بالأنماط السلوكية الحضرية. كما يهدف إلى الكشف عن:

- مدى التغيرات التى حدثت فى البنية الأيكولوجية ومدى تأثيرها فى بقية نظم المجتمع وظواهره الاجتماعية وعناصره الثقافية.
- تتبع عميات التكيف الاجتماعى والثقافى، ومدى الثبات والتغير فى المعايير والنماذج السلوكية.
- البحث فى مدى استجابة المجتمع لبعض – أو كل – النظم والأنماط السلوكية المستحدثة فى حياته.
- مدى التمسك بالقديم أو التقليدى والمتوارث من العادات والتقاليد والقيم العرفية، وكذا مدى تخليه عن ذلك المضمون الثقافى.
- تقويم النظرة الادراكية للمجتمع تجاه أبعاد وآفاق الحياة المستقبلية التى يتطلع اليها بافراده وجماعاته المختلفة.

استنتاجات تحليلية:

تعرضت بعض المجتمعات القبلية، ومنها مجتمع أولاد على بالصحراء الغربية المصرية محل دراستنا الحالية لكثير من التغيرات الأساسية فى نظمها الاجتماعية، فالقبائل التى كان يحكمها العرف وتنظم التقاليد طرق العمل وصور التفاعل بين أعضائها، أصبحت الأن تدخل تحت سيطرة وسيادة دول تحاول أن

(*) محمد عباس ابراهيم: «أثر التحضر فى عوايد أولاد على بالصحراء الغربية المصرية».

تطبق القوانين الصورية التى تتناقض فى بعض الأحيان مع الاعراف السائدة، والتى تؤدى إلى تدمير التماسك الاجتماعى التقليدى فى تلك المجتمعات، كذلك فأن تلك المجتمعات القبلية التقليدية التى كانت منعزلة اقتصادياً عن العالم الخارجى وتعتمد فى اشباع حاجاتها على المصادر الطبيعية التى تسيطر عليها، أصبحت الأن موطناً لكثير من المشروعات الصناعية الحديثة فى مجال التعدين أو البترول أو حتى فى مجال استغلال المراعى والصناعات الغذائية. ولا شك أن دخول تلك الصناعات والمشروعات الحديثة يدخل معه نظماً جديدة فى تقسيم العمل، وأسساً جديدة لتراكم الثروة وترتيب الفئات الاجتماعية، ومظاهر السلطة والقيادة.

ذكرنا من قبل أن البداوة كنمط حياة هدفها الأول هو البحث عن مصادر الرزق والعيش لمن يعيشون فى ظلها، وقد نستوحى من ذلك بأن للبدو فى حركتهم المكانية الدائمة ميلا واستعداداً وأمنية فى العيش الكريم، حتى وأن تحقق ذلك فى نمط الاستقرار عدوهم التقليدى.

ولكن رغم أمنيات البدوى فى الاستقرار وتأمين سبل العيش الا أن هناك كثيراً من التجارب الإنسانية لتوطين البدو سواء فى مصر أم فى بعض البلدان الأخرى تشير إلى أنه لا يمكن التخلى عن الميراث الثقافى بكل متضمناته بسهولة وفى وقت وجيز، حتى ولو كان التغير يسير ويندفع بدرجات سريعة نحو تغير البنية الاجتماعية والثقافية التقليدية[1]. وفى مجتمع أولاد على بالصحراء الغربية، وبداية من آواخر الخمسينات وأوائل الستينات، وهى الفترة التى تشير إلى تواجد الدولة والحكومة المصرية فى المنطقة من أجل تغيير بنيتها وتنميتها وتوطين البدو بها، نجد أن البوادر والبدايات الأولى للتحضر قد جاءت - طبقاً للدراسات التى أجريت فى المنطقة بقصد تقويم المشروعات بها - وفقاً للمراحل التالية:

---

(1) Carrithers, Michael; Why Humans have Cultures; In; MAN, Journal of the Royal Anthropological Institute, Vol. 52, No. 2, June, 1990, pp. 189-206.

(١) مرحلة المشاركة في تغيير البنية التقليدية:

وهى المرحلة التى اتسمت بالتخطيط والاستعدادات والتجهيزات الخاصة بتنفيذ مشروع التوطين، ووصل عدد كبير من الاخصائيين والفنيين والإداريين، واقامتهم بالمنطقة فى معسكرات بين البدو الأمر الذى دفع عدد من هؤلاء البدو – وبتشجيع من ادارة المشروع إلى الالتحاق ببعض الاعمال المناسبة لهم وفقاً لمهاراتهم وقدراتهم الشخصية. فالتحق عدد منهم بأعمال الحراسة على مخازن وادرات ومستودعات المشروع، وهى مهنة متوارثة منذ أن كان البدوى يرعى اغنامه وماشيته. وهى مهنة – فى نظره – لا تلكفه كثيراً من الجهد والمشقه وإنما عليه فقط أن ينظر إلى قطيع الأغنام ببعره من فوق ربوه صخرية مرتفعة تمكنه من المراقبة، وفى حالة تعرض القطيع (أغنام أو ماشية) لهجمات حيوانية مفترسة أو غيرها فعندئذ يقوم لتخليصها بالوسائل الممكنة، ومن بينها اطلاق الأعيرة النارية من بندقيته وهو جالس أو واقف فى مكانه. ولذا وجد البدو فى مهنة أعمال الحراسة ما يملى ويحقق رغباتهم، اضافة إلى أنها مهنة تميز من يقوم بأدائها بالامانة والشجاعة والمحافظة على الأموال وهى ميزة لها معيارها الثقافى فى نفس وعرف كل بدوى.

كما أصبح عدد كبير من البدو يعملون كسائقين للسيارات وهم يفضلون هذه المهنة على مهن كثيرة غيرها، ذلك لأن السيارة هى البديل الحضارى لاشباع فضول البدوى وتمكينه من الانطلاق لقهر المسافات الطويلة، وهو بذلك يضرب عصفورين بحجر واحد، فهو من ناحية ينتصر على المكان عدوه التقليدى والذى كانت وعورته وجفافه وتقلباته المختلفة فى الماضى تحد كثيراً من قدراته على أن ينعم بعيش طيب، ومن ناحية أخرى يرى البدوى فى السيارة والسيطرة عليها منطلقاً يشبع من خلاله عشقه للحرية واثبات الذات.

(٢) مرحلة ظهور بوادر التغير والتحضر لدي البدو في مجتمع أولاد علي:

وهى المرحلة التى جاءت بعد أن قطع مشروع التوطين واستقرار الجماعات البدوية شوطاً من مرحلته الاساسية، ومن أنم مظاهرها:

- التزايد فى أعداد البدو الساعين إلى الاستقرار داخل المدن الصحراوية الداخلية أو الساحلية أو المواقع الحضرية الأخرى حتى يمكنهم الاستفادة من الخدمات المتاحة بتلك المدن(١).
- رغبة البدو فى الاشتغال داخل المصالح الحكومية مما مكنهم من الاتصال والاحتكاك بالوافدين من الاداريين والفنيين والعمال القادمين من المدن غير الصحراوية.
- أدت تجربة التوطين الى تلاشى واختفاء نظم الملكية الجماعية أراضى المراعى، والتغير فى نظام العائلة التقليدية، واضمحلال قوة ومعايير السلطة القبلية التقليدية.
- انتقال الاقتصاد التقليدى من البساطة إلى التعقيد مع زيادة الاعتماد على اقتصاديات السوق والتنوع فى مصادر الدخل الاقتصادى وشيوع مستويات وأنماط الاستهلاك، والاقتناع بجدوى التخصص وتقسيم العمل، وتقبل العمل اليدوى فى النسق المهنى.
- ظهور رغبة البدو فى الاستجابة لبعض الأنماط الثقافية الوافدة الى مجتمع الصحراء، مثل التغيرات التى طرأت على شكل المسكن البدوى وأثاثه من الداخل، والأزياء، والزينة، والطعام، والعادات الغذائية، والاتجاه نحو العلاج بالطب الحديث على حساب الطب الشعبى المتوارث.
- رغبة البدو فى الحاق أبنائهم بمراحل التعليم، مما أدى إلى الارتفاع التدريجى فى نسب المتعلمين من أبناء البدو.
- عموماً، فأن هذه المرحلة الانتقالية والمتغيرة من حياة البدو وتميزت ،بالثنائية الثقافية، فهم فى الوقت الذى يقبلون فيه برغبة قوية على اتباع أنماط وسلوكيات حضرية نجدهم فى نفس الوقت ينجذبون إلى اتباع بعض

---

(١) يمكن الرجوع فى ذلك إلى:

- فاروق مصطفى اسماعيل، التغير والتنمية فى المجتمع الصحراوى دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ١٩٨٤، ص ٧٦ وما بعدها.
- رفعت الجوهرى، شريعة الصحراء: عادات وتقاليد، وزارة الشئون الاجتماعية والعمل، القاهرة، ١٩٦١، ص ص ٥٤ – ٥٥.

الأنماط السلوكية التقليدية المتوارثة، لما فى ذلك من حماية لهم فى مرحلة من التغير والتحضر لم تتضح معالمها الاساسية أمامهم بعد.

(٣) **مرحلة التأثر والاكتساب الفعلي للأنماط السلوكية الحضرية لبدو الصحراء في مجتمع أولاد علي، ومن مظاهرها:**

- التحول من الرغبة فى التغيير إلى التقليد الفعلى والممارسة العملية لبعض الأنماط السلوكية الحضرية للوافدين والإداريين والفنيين النازحين إلى المنطقة، فضلاً عن قبول البدو لمجاورتهم بعد أن كانوا يتحاشون ذلك – فى الإقامة والعمل.
- التغير فى مستوى النظرة الإدراكية عند البدو، والإيمان عن قناعة بقيمة العمل البدوى والوظائف والمهن الثابتة، وذلك لإدراكهم أن العمل الرعوى أو الزراعى ليس وحده الذى يأتى بدخل ثابت مستقر، وتعمقت هذه النظرة لديهم بإيمان راسخ بأهمية العلم والتعليم.

ولكن رغم ذلك يرى بعض الباحثين المهتمين بشئون البدو والبداوة العربية بصفة عامة أن التغير الذى حدث فى حياة البداوة هو تغير سطحى فالبدوى أصبح «مميكنا» Mechanized بمعنى أن عربات النقل ومختلف أنواع السيارات أصبحت من لوازم «أهل الخيام» فكان لها تأثير هائل على حياتهم، وفتحت آفاقاً ثقافية واقتصادية جديدة أمامهم، ولكن كل ذلك مازال هو الاستثناء والدليل على ذلك تمسك البدوى بالخيمة والجمل والغنم والسيف وأن قطيع الماشية هو القاعدة الاقتصادية الرئيسية والمأمونة للبدوى[1]: أى أن البدو يناضلون فى صمت للحفاظ على أسلوبهم فى الحياة فى مواجهة التكنولوجيا الجديدة، وأساليب الانتاج الجديدة، والقوى الاقتصادية الجديدة.

ويبدو أن خاصية «الثنائية» التى تميزت بها حياة البدو عند استجابتهم لسمات التغير والتحضر، ووقوفهم إلى جانب القيم الحضرية ورغبتهم فى الاستفادة منها تارة، وميلهم إلى الحفاظ على القيم الثقافية التقليدية تارة أخرى، يبدو أن ذلك قد انعكس بدوره على الباحثين المهتمين بشئون تحضر البد والبداوة

---

(١) سعد الدين ابراهيم، النظام الاجتماعى العربى الجديدة: دراسة عن الآثار الاجتماعية للثروة النفطية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٢، ص ص ٢٤-٣٧.

ولا سيما أنه كما ذكرنا من قبل أن التحضر عملية أكبر وأشمل من مجموع عناصرها الفيزيقية، فنرى بعض هؤلاء الباحثين يقيسون ما وصل إليه المجتمع البدوى من قيم وسلوكيات حضرية قياساً ومقارنة الى ثبات وتغير الأبعاد والمقومات التى كانت تتحكم فى طبيعة ثقافة ذلك المجتمع التقليدية من قبل. وقد يكون ذلك أقرب إلى الايجابية لأنه يركز على فهم الثقافة المحلية فى ضوء مضمونها الخاص بها على المستويين التقليدى والمستحدث. بينما يرى البعض الآخر أن ما وصل إليه مجتمع البادية من تغييرات واكتساب للانماط السلوكية الحضرية الجديدة، وما هى الاحالة استثنائية أو طارئة. ولكن يبدو أن ذلك الرأى قد وضع الثقافة البدوية فى خط يتوازى مع غيرها من الثقافات بغية مقارنة ما وصلت إليه من تغير واكتساب، وهى بطبيعة الحال مقارنة غير متعادلة، خاصة إذا ما تم التقييم للمظاهر والانماط السلوكية الحضرية الجديدة والتى اكتسبها أهل البادية من جراء عمليات التوطين، والاستقرار، والتغير والتحضر.

وتشير الاستنتاجات التحليلية التالية إلى ما وصل إليه مجتمع أولاد على بالصحراء الغربية المصرية من تغيرات واكتساب للقيم والانماط السلوكية الحضرية، التى كان لها أثر كبير فى تغير البنية التقليدية «للعوايد» أو «الدرايب» العرفية المتوارثه، وتلك الاستنتاجات هى:

أولاً: التحضر والتغيرات فى البيئة الفيزيقية للمجتمع حيث تشير الأيكولوجيا فى أبسط معانيها – وفقاً للتصور الانثروبولوجى أنها دراسة العلاقات القائمة بين الإنسان والطبيعة، بحيث لا يكون فهم الايكولوجيا مجرد وصف بسيط للظروف البيئية وأثرها فى تحديد أوجه النشاط البشرى، وبخاصة فى مجال الحياة الاقتصادية مثل مباشرة أعمال معينة بالذات هيأت الظروف البيئية لقيامها كممارسة الرعى فى المناطق الصحراوية، أو فى مجال الثقافة المادية مثل ارتداء ملابس معينة أو الاقامة فى مساكن من نوع معين تتلاءم مع الظروف المناخية السائدة فى المجتمع المحلى أو توضيح الأسباب التى دفعت إلى ظهور مدينة من المدن، وإنما الاهتمام بدراسة ايكولوجيا المجتمع ينصب على تتبع العلاقات المتبادلة بين الإنسان وبيئته التى يعيش فيها، وأثر مقومات وبنية تلك البيئة فى نظم الإنسان المختلفة التى صاغها لنفسه. وفى حدود هذا التصور نرى أن التغير

فى بنية وعلاقات المقومات الايكولوجية لمجتمع أولاد على قد بات مؤثراً فى تغير بنية العلاقات الاجتماعية ككل، حيث أنه على الرغم من اتساع النطاق الايكولوجى فى مجتمع أولاد على التقليدى فى الماضى إلا أن العلاقات الاجتماعية الأولية ومقومات بنائها كانت أكثر عمقاً بين الجماعات السكانية البدوية المتجانسة، أما بعد مرحلة التغير فى بنية المقومات الايكولوجية ووظائفها خاصة بعد استصلاح الأراضى الصحراوية واستزراعها واستثمار مساحات الأراضى فى الزراعة لا فى الرعى والزيادة المطردة فى قيمة الأراضى الفضاء، خاصة تلك المجاورة لمراكز وتجمعات العمران وخطوط المواصلات، والقريبة من الشواطئ الساحلية من جهة، والمنتجعات الخاصة (مثل أماكن الفيلات والاستراحات فى كينج مريوط وبرج العرب) من جهة أخرى، أو تلك الأماكن والمواقع التى أصبحت مراكز للتوطن الصناعى والحرف فى مناطق العامرية والعامرية الجديدة وغيرها، فأن كل ذلك كان له أثره فى بنية العلاقات الاجتماعية سواء بين البدو أنفسهم أو حتى بينهم وبين الوافدين الجدد إلى المنطقة. وهو بلا شك كان تأثيراً سلبياً فى درجة عمق العلاقات الاجتماعية الأولية، مما هيأ لظهور علاقات فردية قائمة أساساً على المنفعة المتبادلة لجدوى المصالح الاقتصادية وهى قيم وعلاقات جديدة مستمدة من قيم المجتمع الحضرى وليست من واقع المجتمع التقليدى.

ثانيا، يمكن القول، أنه من دلائل التحضر بين الجماعات البدوية فى مجتمع أولاد على ظهور سمات جديدة للتوافق أو التكيف تتجلى فى المعايير والنماذج السلوكية المتغيرة لدى الأفراد، ويظهر ذلك لا فى الرغبة فى الاستقرار فقط، وإنما فى التطلعات المستقبلية لديهم فى بناء نموذج جديد ونظرة جديدة للحياة إذا لم يستفد منها الجيل الحالى للبدو، فأنما هى بمثابة تخطيط مستقبلى من أجل أجيال بدوية لاحقة يغرس فيها بواسطة التنشئة سمات وخصائص النظرة الحضرية للحياة.

ومما يؤكد على ذلك ملاحظة المرء للإضافات الواضحة للمحتوى والمضمون الثقافى ببعدية المادى والمعنوى، حيث التراكم الكمى فى بعض العناصر المادية للثقافة – وان كان هذا أمراً مسلماً به فى مثل حالة المجتمع

البدوى المنتقل إلى حالة التحضر مع ظهور بعض الاختلالات فى الاستخدام لتلك العناصر الثقافية، وهى اختلالات ناجمة عن سيطرة فكرة الثنائية الثقافية، واحتفاظهم ببعض الرواسب والمشتقات السلوكية السوسيوثقافية المتوارثة وكذا بعض العناصر اللامادية أو المعنوية من خلال ظهور عادات وتقاليد وسمات سلوكية جديدة اضافة إلى نظرة البدوى تجاه أنماط سلوكية – لم يحصل عليها ولم يستخدمها – يرغب فى السعى والوصول إلى تحقيقها، كأن يرى أبناءه يشغلون مواقع إدارية ووظيفية فى مجتمعهم المحلى تختلف عن تلك التى كان يشغلها أهله وعشيرته فى الماضى.

ثالثاً: أدى التحضر فى مجتمع أولاد على إلى ادخال بعض النظم المستحدثة إلى المنطقة، والتى كانت تهدف أساساً إلى وضع سياسة لاستقرار وتوطين الجماعات السكانية شبه البدوية. وهنا لعبت وحدات الإدارات المحلية لكل من الأمن والصحة والتعليم والمؤسسات العاملة باستطلاح واستزراع الأراضى الصحراوية (مؤسسات تعمير الصحارى) دوراً فعالاً فى ذلك، حيث ظهرت نتائجها فى مجالات كل من الحياة الاقتصادية والاجتماعية بالمنطقة، وأتاحت الظروف الجديدة أمام الكثيرين من العمال البدو فرص الالتحاق والاشتغال ببعض الأعمال التى تتطلب مهارات محدودة، كما أدت إلى خلق فرص للتفاعل الاجتماعى بين أهالى المنطقة من السكان القبليين وبين الوافدين من وادى النيل من الموظفين والعمال، وأخذ التفاعل بين الطرفين فى التعمق لدرجة إقامة العلاقات الزواجية فيما بينهما، واكتساب السمات والتعبيرات الثقافية للوافدين. فضلاً عن ظهور نشاطات معنية جديدة – كبوادر لظهور الاقتصاد الحضرى بالمنطقة – لم تكن معروفة من قبل، مثل انتشار عدد من المقاهى، ومحلات بيع المواد الغذائية والأطعمة. كما ظهوت محاصيل نقدية تبعاً للتغير فى النظرة الى قيم السوق المحلية الجديدة.

رابعاً: أدت عملية التحضر فى مجتمع أولاد على واختلاط البدو بغيرهم من العمال القادمين من الحضر، والوادى إلى تخليه عن كثير من عاداته وقيمة أما طواعيه أو قسراً، ومن أمثلة ذلك تخليه عن أزيائه المتوارثه ولباسه المعقد، وإقباله على ارتداء الأزياء التى توفر له حرية فى الحركة وأداء العمل.

كما أدى اتصال البدو بغيرهم من أهل الوادى وسكان الحضر ممن قدموا للعمل بمنطقة البدو الى تفهم لأنماط جديدة من الحقوق والواجبات خصوصاً ما يتعلق منها بالعمل وطرق الحصول عليه، وهى تختلف كثيراً عما كان يتبعه البدوى من قبل.

وقد ساعد استقرار البدو فى المواقع والمراكز الحضرية الجديدة لهم، وزيادة الطابع الخاص بالمصالح الاقتصادية الى توجههم نحو القانون والمحاكم الرسمية لاحتواء ما قد يصادفهم من مشكلات أو نزاعات فيما بينهم، وذلك خلافاً لما تعودوا عليه من قبل، كما تقبل البدوى ابتاع الوان الطاعه والنظام وكل ما يلقى إليه من تعليمات دون ملل أو تمرد.

خامساً: أدى التغير والتحضر فى حياة البدو التقليدية والروتينية الموسومة فى ماضيها، بالتواكل واتساع دائرة الفراغ الى اهتمامه بالوقت وعامل الزمن، وبدأ يربط بين ما قد يحققه من مستوى أفضل من الدخول الاقتصادية، وتحقيق متطلابته الشخصية والعائلية، وبين ما ينفقه من وقت لبلوغ ذلك الهدف، وقد ساعد تحسن الظروف المعيشية للبدو وحصولهم على أجور نقدية منتظمة على دخول مظاهر جديدة لم تكن معروفة فى حياتهم من قبل مثل الأجهزة الكهربائية والأدوات المنزلية، والسيارات، وماكينات الرى والآليات وغيرها. وفى المقابل أيضا تخلى البدو عن مظاهر قديمة كانت تلازمهم فى حياتهم مثل استخدامهم لبيوت الشعر والخيام، وافتراشهم الأرض للنوم، واستعمال أيديهم، وأصابعهم فى تناول الطعام، إلى غير ذلك.

ثاني عشر: التنمية وأثرها علي الأسرة في قبائل ألاد علي(*):

إذا ما عرضنا إلى الأسرة وما تعلق بها فى منطقتى الدراسة وجدنا أنها مازالت – فى الأغلب الأعم – كما كانت فيما مضى كثيرة العدد ممتدة ومركبة (وارجع فى هذا الى جدول رقم (١) وشرحه) وأن التزاوج بين أفرادها مازال يسطر عيه النمط الداخلى بوجه عام وزواج الأقارب بوجه خاص – وأن كان قد أصبح من الممكن الآن (كما أوضح أفراد العينة وأيدتهم بيانات الاخباريين

(*) عبد المنعم محمد بدر: «التنمية وأثرها على عوايد قبائل أولاد على – دراسة ميدانية بمطقتى مرغم وايكنجى مريوط».

والمعايشة والمشاركة على السواء) - زواج البدويات فى بعض الظروف ممن يطمأن اليهم من أبناء الوجه البحرى من «الفلاحين» الذين ارتفعت معدلاتهم بمنطقة مرغم بالذات)، ثم أبناء الوجه القبلى من «الصعايدة» (الذين كانوا يتعالون جميعاً بعهضهم على بعض فيما مضى). فإذا ما لجأنا فى هذه الجزئية من الدراسة إلى أرقام مجموعة من المنطقتين وجدناها تؤكد هذا وتكشف عن غالبية كاسحة من أفراد العينة (قدرها ٥٤ حالة، ومعدلها ٩١,٥ ٪) متزوجة داخلياً، وخمسة أفراد (أو ٨,٥ ٪) فقط متزوجين زواجاً خارجياً وفى الوقت نفسه فقد أشارت نفس البيانات إلى تزوج ٤٥ (أو ٧٦,٣ ٪) منهم من الآقارب، وأن الباقين وعددهم ١٤ فرداً (= ٢٣,٧ ٪) متزوجون من غير الأقارب - وهذا يبين الجدول الآتى.

الزواج الداخلي وزواج الأقارب بين أفراد العينة

نمط الزواج	منطقة		مجموع	معدل %
	مرغم	ايكنجي مريوط		
داخلى	٢٦	٢٨	٥٤	٩١,٥
خارجى	٣	٢	٥	٨,٥
غير متزوج	١	..	١	-
مجموع	٣٠	٣٠	٦٠	١٠٠,٠
أقارب	٢٣	٢٢	٤٥	٧٦,٣
غير أقارب	٦	٨	١٤	٢٣,٧
غير متزوج	١	-	١	-
مجموع	٣٠	٣٠	٦٠	١٠٠,٠

وعند ذكر استمرار تفضيل البدو للزواج الداخلى وزواج الأقارب فلابد من التنوية أيضا الى أن لهذا الزواج جناح تفضيلى آخر وهو الزواج بين أبناء

العمومة وإلى الدرجة التى مازال يقر فيها لابن العم بحق «مسك» بنت عمه – أى عدم السماح لها بالزواج ووقف حالها، أو حتى بوار سوقها، إلا إذا تكرم وأذن لها بالزواج من غيرهم. وعند هذه النقطة فيبغى ايضاح أنه مازال بمنطقتى الدراسة – كغيرها من المناطق البدوية (وعلى المستوى المحلى والدولى) بعض اشارات الى استغلالات لا أخلاقية فى هذه الناحية فقد يستعمل ابن العم هذه الفرصة (السانحة) ويفرض من أجل «فك» أو «حل» بنت عمه مطالب بعينها قد تصل فى بعض الأحيان إلى حد التعجيز.. وما على «الغاوى» إلا أن «ينقط». «بطاقيته».

والاختيار الزواجى – أو اختيار شريكة الحياة (الزوجة) والسن الذى يتم فيه الزواج من الأمور التى تتعرض للتغيير – وان كان طفيفاً – بمنطقتى الدراسة. ففى الوقت الذى كانت فيه الأسرة فى الماضى القريب (فضلا عن البعيد بطبيعة الحال) تختار لابنها شريكة حياته التى يعتقدون أنها مناسبة، إذ بالعريس الآن يسهم فى هذا الاختيار أو حتى يقوم بالعملية كلها وحده. وعند سؤال أفراد عينة البحث بالمنطقتين فى هذا الاتجاه أجاب أغلبهم – أو ٣٧ (= ٦٢,٧ ٪) منهم – بأن زوجاتهم قد اخترن لهم، وأن ١٥ (= ٢٥,٤ ٪)) منهم قد شاركوا الأسرة فى هذا الاختيار، فيما أكد الباقون و (عددهم ومعدلهم ٧ أفراد و ١١,٩ ٪ على التوالى) أنهم اختاروا زوجاتهم بأنفسهم ولأنفسهم، وعلى الجانب الآخر فأنه عندما دار نفس السؤال فى الاتجاه نفسه ولكن بالنسبة لأبنائهم – أو شباب اسرتهم – المتزوجين حديثاً، أفاد ١٦ منهم فقط (بمعدل ٢٧,١ ٪) باختيار الأسرة للزوجات، وأفاد عدد معدل مماثل بالاختيار المشترك بين الأسرة والعريس، فيما أكد الباقون وعددهم ٢٧ مبحوثاً (ومعدل ٤٥,٨ ٪) بأن الاختيار الأول والآخير كان للعرسان دون سواهم – وهذا على وجه العموم ما يوضحه الجدول الآتى:

فإذا ما تعلق الأمر بالسن الذى يتم فيه الزواج وجدنا تحولاً ضئيلاً فيه – ناتجاً فى الأغلب الأعم عن تنامى الوعى نتيجة الاحتكاك الحضارى المتواصل بمدينة الاسكندرية من جهة، ثم نتيجة أيضاً لجهود التنمية التى بذلت فى المنطقة – ومازالت تبذل – من جهة أخرى، وأن كان ذلك التحول لا يتناسب

الاختيار الزواجي بين أفراد العينة وأبنائهم

المقولة	المنطقة							
	مرغم		ايكنجي مريوط		مجموع		معدل	
	المبحوثون	أبناؤهم	المبحوثون	أبناؤهم	المبحوثون	أبناؤهم	المبحوثون	أبناؤهم
اختيار بواسطة الأسرة	٢٠	٩	١٧	٦	٢٧	١٥	٦٢,٧	٢٧,١
اختيار مشترك (الأسرة أو العريس)	٥	١٠	١٠	٧	١٥	١٧	٢٥,٤	٢٧,١
اختيار العريس وحده	٤	١٠	٣	١٧	٧	٢٧	١١,٩	٤٥,٨
مجموع	٢٩	٢٩	٣٠	٣٠	٥٩	٥٩	١٠٠,٠	١٠٠,٠

بحال مع تلك الجهود. وعلى وجه العموم فأنه فى الوقت الذى كان يتوقع فيه أن يدرك أبناء البادية عيوب ومضار الزواج المبكر (إلى جانب مميزاته بطبيعة الحال) سواء بالنسبة للذكر أو بالنسبة للأنثى، وسواء كان ذلك على المستوى الشخصى أو المستوى القومى، فقد جاءت المشاهدات وبيانات الاخبارين مع البيانات المجموعة من أفراد العينتين على السواء لتؤكد نسبة استمرار فى هذا الاتجاه - وأن كان قد تراجع بشكل متفائل عما كان عليه قبل الخمس عشرة سنة مجال المقارنة، أما بينات هذه المقولة فتشير إلى أنه فى الوقت الذى قرر فيه عدد ٣٢ (أو ٥٤,٢٪) من أفراد المبحوثين أنهم قد تزوجوا فى سن ما قبل الواحد وعشرين عاماً، أفاد ٢١ منهم (- ٣٥,٦٪) أن زواجهم قد وعمرهم يتراوح ٢١ وأقل من ٢٤ سنة، وفى الوقت نفسه فقد أوضح الباقون وعددهم ستة أفراد (ومعدل ١٠,٢٪) أنهم تزوجوا بعد أن تعدوا سن الرابعة والعشرين.

أما إذا اتجهنا للجانب الآخر من ذات المقوله لنرى السن الذى يتزوج فيه أبناد المبحوثين (أو أبناء من أسرهم - حال عدم وجود أبناء ذكور لدى المبحوث) فسنجد الصورة لم تختلف أو تتغير كثيراً حيث جاءت البيانات لتؤكد

أن ٢٤ حالة (بمعدل ٤٠,٧ ٪) قد تم الواج فيها قبل بلوغ سن الواحد وعشرين ربيعاً، و ١٤ (= ٢٣,٧ ٪) قد تزوجوا ما بين سنى ٢١ وأقل من ٢٤ عاماً، فيما بين الباقين وعددهم ٢١ مبحوثا (٣٥,٦ ٪) - أن زواجهم قد تم بعد سن الرابعة والعشرين.

وإذا كان ما عرض بالفقرتين السابقتين قد تعلق بالذكور، فأنه فى عمومه يكاد ينطبق على الإناث أيضاً -٠ وأن جاء سنهن الزواجى أقل من سن زواج الذكور بحوالى خمسة أعوام فى المتوسط وعلى وجه التحديد فأن بيانات هذا الجانب من المقولة قد أظهرت أن ٢٩ (أو ٤٩,٢ ٪) من المبحوثين قد تزوجوا أناثاً أعمارهن حوالى ١٦ سنة[1]، و١٧ مبحوثاً (= ٢٨,٨ ٪) وقعت أعمار زوجاتهم فى فئة من ١٧ إلى أقل من ٢٠ عاماً، فيما ذكر ٦ فقط (معدل ١٠,٢ ٪) أن أعمار زوجاتهم كانت قد تعدت سن الواحد وعشرين ربيعاً حال زواجهن، أما السبعة الباقون (ومعدلهم ١١,٧ ٪) فأنهم لم يستطيعوا الادلاء بدلوهم أو يتذكروا بيانات دقيقة فى هذا الاتجاه باعتبار أنها - فى رأيهم - أمور لم تكن لتشغل بالهم كثيراً.

فإذا ولينا وجهنا شطر معرفة العمر الذى يتم زواج بناتهم (المبحوثين) أو زوجات أبنائهم، فسنجد أن تحولا ملحوظاً قد حدث فى هذا الاتجاه، حيث دار ١٣ منهم (٢٢,٠ ٪) حول سن السادسة عشرة عاماً، و ٣٨ (أو ٦٤,٤ ٪) قال بتزوجهن ما بين ١٧ إلى أقل من ٢٠ سنة، فيما حدد الباقون وعددهم ثمانية (١٣,٨ ٪) السن بما فوق العشرين عاماً.

---

(١) يلاحظ أن الغالبية العظيم من المبحوثين لم يتطرقوا إلى سن أقل من ١٦ عاماً لوعيهم بمخالفة هذا للقانون (الذى أصبحوا يخشرنه إلى حد كبير) كما أن الكثيرين منهم قد استخدموا كلمة تقريباً أما هربا من التحديد الدقيق، أو لأنهم لم يكونوا لحفلوا بالسن كثيراً. وعليه فالبادى من لقاءات المبحوثين والاخباريين ومعايشتهم أنه كان - ومازال من الزوجات من يقل سنهن عن ١٦ عاماً. وبطبيعة الحال فأنه لا غرابة فى هذا فى وضع بدوى كالذى نحن بصدده، حيث يحدث هذا ليس فى بعض الجيوب الريفية المصرية فقط، وإنما كذلك فى بعض الجيروب الحضرية (الشعبية بالذات).

سن زواج أفراد عينتي الدراسة وأبنائهم / أقاربهم

سن الزواج	المنطقة							
	مرغم		ايكنجي مريوط		مجموع		معدل ٪	
	المبحوثون	أبناؤهم	المبحوثون	أبناؤهم	المبحوثون	أبناؤهم	المبحوثون	أبناؤهم
أقل من ٢١ عاماً	١٧	١٣	١٥	١١	٣٢	٢٤	٥٤,٢	٤٠,٧
٢١ – ٢٤	١٠	٧	١١	٧	٢١	١٤	٣٥,٦	٢٣,٧
٢٤ فأكبر	٢	٩	٤	١٢	٦	٢١	١٠,٢	٣٥,٦
مجموع	٢٩	٢٩	٣٠	٣٠	٥٩	٥٩	١٠٠,٠	١٠٠,٠

سن زواج زوجات أفراد عينتي الدراسة وبناتهم / قريباتهم

سن الزواج	المنطقة							
	مرغم		ايكنجي مريوط		مجموع		معدل ٪	
	المبحوثون	أبناؤهم	المبحوثون	أبناؤهم	المبحوثون	أبناؤهم	المبحوثون	أبناؤهم
حول ١٦ عاماً	١٦	٨	١٣	٥	٢٩	١٣	٤٩,٢	٢٢,٠
١٧ – ٢٠	٨	١٩	٩	٢٠	١٧	٣٨	٢٨,٨	٦٤,٤
أكثر من ٢٠	٤	٣	٢	٥	٦	٨	١٠,٣	١٣,٦
غير موضع	١	–	٦	–	٧	–	١١,٧	–
مجموع	٢٩	٢٩	٣٠	٣٠	٥٩	٥٩	١٠٠,٠	١٠٠,٠

ويتعلق بالزواج بطعبيةَ الحال الصداق – أو المهر – والشبكة والهدايا والزى والزينة والاحتفالات والولائم والمآدب وما تعلق بها من عادات وسلوكيات. وإذا كانت المهور – قد ارتفعت قيمها بشكل ملموس فى الآونه الأخيرة – كنتجة

طبيعية للارتفاعات التى عمت كل أمور المعيشة، فإن البيانات المجموعة قد أكدت أن متوسطها قد أصبح الان يتراوح ما بين ٢٠٠٠ و ٣٠٠٠ جنيها، فيما كان يقع قبل قرابة العقدين أو أقل من الزمان بين رقمى ٢٠٠ إلى ٥٠٠ جنيها فقط، أما الظاهرة الملفتة للنظر فى هذا الاتجاه فهى أن قيم مثل هذه المهور إنما يطبقها البدو على أنفسهم فقط، فإذا ما تعلق الأمر بعريس من خارج دائرتهم، فقد يتضاعف المهر مرة وحتى مرات[1] وفى زواج تمت مراسمه فى أوائل التسعينيات من القرن الماضى بمنطقة ايكنجى مريوط، طلب الى العريس دفع ٢٠,٠٠٠ جنيه مهراً، مع تقديم ما قيمته ٢٠ ألفاً أخرى مشغولات ذهبية - رغم أنه من نفس القبيلة ولكنه ليبى الجنسية.

الشبكة والهدايا (المقدمة من العريس وآل العروس على السواء) تزايدت قيمتها أيضا، وأن كانت قد احتفظت بشبه شكلها التقليدى - المعروف منذ فترات طويله، ومازالت تتركز فى (الفرج الله) وأن أضيفت اليها «الدبل» حديثاً كشبكة. وإذا كان «الدملج» مازال يحتفظ بوجوده بين اناث البادية، فهو يستخدم فى الأغلب من قبل كبيرات السن منهن.

والهدايا فى مجتمعى البحث - كما فى بقية المجتمعات البدوية - لا تقتصر على «الفرج الله» والدلة و «الدملج» وإنما مازال هناك بقايا تمسك بنوعية الهدايا التى تقدم من العريس - وآله - للعروس (وآلها) فى يوم الزورة «ومن آل العروس - والعروس - للعريس (وآله) فى مناسبة» العقال» والتى كانت ومازالت تتمثل - غالباً - فى ذبائح وكميات من الأرز وبعض الهدايا العينية الأخرى، والتى تختلف - بطبيعة الحال من وضع إلى أخر، وتحددها عادة مكانة وامكاناته الأسرتين على السواء.

---

(١) يتمشى هذا مع ما هو متواجد بين المجتمعات القبلية بدول الخليج العربية وخاصة المملكة العربية السعودية والتى يتساهل فيها أبناؤها مع بعضهم البعض فيما يتعلق بقيم المهور. أما إذا جرؤ غريب وأقدم على الزواج من هذه القبيلة أو تلك (خارج قبيلته) فالعوايد كثيراً ما تقضى هنا بـ «ذبحه». وارجع فى هذا إلى سلسلة الكتيبات التى أصدرتها تحت عنوان «مشكلاتنا الاجتماعية: أسس نظرية ونماذج خليجية، الكتاب الثانى: «علاء المهور» المكتب الجامعى الحديث، الاسكندرية، ١٩٨٤-١٩٨٧.

الزى البدوى أيضاً مازال يعتز ويتمسك به بمنطقتى الدراسة وان كان بعض الرجال قد تخلوا عنه - مرغمين - بسبب ظروف عملهم فى المصانع وبعض المهن والحرف التى لا يتناسب هذا الزى معها وبوجه عام مازال النساء أكثر تمسكاً بزيهم البدوى الزاهى الألوان «والفاقعة» غالباً، وأحزمتهم الحمراء (للائى تزوجن) وذات الألوان المختلفة - وخاصة الصفراء والخضراء - لغيرهن». والوشم مازال أيضاً كما كان بمنطقتى الدراسة هو الوسيلة المفضلة الأولى للمرأة. كما أن العرف مازال كذلك يقضى بأن توشم الأنثى عند خطوبتها.

أما إذا ما وصل بنا المطاف إلى الاحتفالات والولائم والأطعمة والعادات والسلوكيات الغذائية وجدنا أن تغيراً كبيراً لم يطرأ على أى منها بمنطقتى الدراسة - وأن كنا قد وضعنا أيدينا منذ قليل على بعض تحول تمثل فى التنوع الغذائى الذى بدأ يجد طريقه رلى سكان المنطقتين المعنيتين (ضمن القطاع البدوى عامة) على أن ما ينبغى أن نتوقف عنده لكن ملفتا للنظر فى هذا المقام فهو استمرار تفضيل الرجال على النساء فى ولائمهم فعند تقديم الطعام يفوز الذكور بنصيب الأسد من قطع اللحوم الممتازة من الذبيحة / الذبائح، بينما يكون مصير القطع الأقل امتيازاً الى الاناث. وفى الوقت نفسه فأن موائد الطعام تعد أولا للذكور، ثم تقدم موائد - مماثلة غالبا[1] للإناث.

وعند ذكر تفضيل الرجال على النساء يصادفنا بمنطقتى الدراسة كما يصادفنا فى غيرها من المناطق البدوية - استمرار التمييز بين الرجال والنساء فى الميراث. وإذا العقيدة التى تدين بها هذه القبائل (أولاد على) تؤكد على أن «للذكر مثل حظ الانثيين» وتعرض بتفصيل إلى تنظيم المواريث، فان بعض جيوب هذا القبائل تغض الطرف فى بعض الأحيان عن مثل هذه الأمور وتنكر على المرأة حقها فى الميراث وتحرمها منه - وخاصة إذا كانت قد انتسبت

(١) نذكر هذا ونشير بهذه المناسبة إلى أن هذا التفضيل للرجال بين البدو ليس بالأمر المستغرب وخاصة إذا ما علمنا أن هناك من التفضيل ما هو أشد بين مواقع بدوية أخرى. وعلى سبيل المثال فأنه إذا كانت موائد الرجال والرجال متماثلة - أو على الأقل شبه مماثلة فى الموقع المصرى (مع بعض تفضيل فى قطعيات اللحوم، فأن الطعام يقدم وافراً للرجال فى بعض مواقع بدوية خليجية أولا حتى إذا ما نالوا منه مرادهم قدم ما تبقى منه - ومازال وفيراً أيضاً - للنساء.

(بالزواج) إلى أسرة ميسورة الحال. وصحيح أن هناك أفراداً من المبحوثين قد أقروا – بقوة – بأنهم يخشون الله فى النساء وأنهم يعملون بشرع الله تجاه توريثهن، وأشاروا – بحماس – إلى أن من يتقى الله لا يمنع أنثى من الميراث.. إلا أن معايشة مجتمعى البحث قد كشفت عن افتئات على بعض حقوق – شرعية – لهن فى هذا الاتجاه، وأنهن يحسبن على أسرهن (الجديدة) ابتداء من زواجهن كما أن الميراث من عدمه يحدد حسب الحالة – والحاجة – الاقتصادية فى المقام الأول.

ثالث عشر: عوايد أولاد علي في المجتمعات العمرانية الجديدة(*):

على الرغم من ظهور المجتمعات العمرانية الجديدة بمنطقة الصحراء الغربية المصرية (مدينة برج العرب الجديدة) وما صاحب هذا من تغييرات ايكولوجية واقتصادية تمثلت فى ظهور المناطق الصناعية بهذا المنطقة، وما نتج عن ذلك من وجود الأنماط الحضرية التى صاحبت التصنيع. إلا أنه لا يزال العرف سائداً لدى بدو الصحراء الغربية الذين يقطنون المجتمعات العمرانية الجديدة. ويظهر ذلك من خلال الحياة المجتمعية المرتبطة بالعرف والعادات والتقاليد والثقافة البدوية، حيث لا يزال القانون العرفى لدى بدو المجتمعات الجديدة يمثل جزءاً أساسياً من حياتهم اليومية فى المجتمع الجديد. فى حين نجد أن هناك جوانب ومجالات معينة من الحياة الاجتماعية والثقافية والاقتصادية قد طرأ عليها بعض التغيير وبخاصة فى مجال التعليم، والصحة وتقسيم العمل، تغير نمط العمل الرعوى، وظهور أنماط أخرى من العمل مثل العمل فى مجالات إدارية واعمال كتابية فى جهاز تنمية وتعمير مدينة برج العرب القديمة والجديدة أيضاً وكذلك مجالات العمل التجارى مثل امتلاك محلات تجارية فى المجتمع الجديد لبيع السلع الغذائية وغيرها. وكذلك خروج المرأة للعمل فى مجالات العمل المختلفة سواء مجالات الخدمة الاجتماعية والرعاية الاجتماعية (الشئون الاجتماعية) والتدريس بالمدارس المختلفة، أو وحدات تنمية المجتمع وشئون البيئة وغيرها من المجالات التى خرجت إليها المرأة نتيجة لأنتشار التعليم بين الأناث من ناحية،

(*) مصطفى عمر حمادة: عوايد أولاد على فى المجتمعات العمرانية الجديدة بالصحراء الغربية المصرية.

ووجود المناطق المراكز الحضرية ذات المجالات المتعددة من الوظائف والمهن، كذلك كان لوجود المجتمع الجديد الفضل فى خروج المرأة للعمل بالشركات الصناعية وتقبل المرأة البدوية لبعض المهن فى تلك المصانع وبخاصة فى شركات الغزل والنسيج والسجاد والموكيت والملابس الجاهزة وغيرها من المهن التى ظهرت نتيجة لظهور المجتمعات الصناعية الجديدة.

وقد أوضحت الدراسة الميدانية لبدو أولاد على فى المجتمعات العمرانية الجديدة فى الصحراء الغربية المصرية تغير نظرة الرجل للزواج، فليس لديه مانع - كما هو محدد فى العرف البدوى - من الزواج من بنت العم وتكون هى الزوجة الأولى، إنما تكون الزوجة الثانية أو الثالثة والرابعة من غير أبناء عمومته. فهو لا يزال يتمسك بمسألة «مسك بنت العم»، ما عدا فئة قليلة من الشباب البدوى الآن - على حد قول الاخبارى - خصوصاً الذين نالوا حظاً وفيراً من التعليم العالى لا تتمسك بهذا المبدأ، وذلك من وجهة نظر الاخبارى يرجع أما للتعليم أو لعدم إقامته فى المجتمع الأصلى وهجرة المتعلم للاقامة إما فى الاسكندرية أو فى أى منطقة حضرية أخرى، وذلك على الرغم من ارتباطه الشديد بمجتمعه الأصلى فى الكثير من العوايد الأخرى مثل الاشتراك فى الدية وباقى العوايد الأخرى ذات التضامن الاجتماعى مع عائلته أو أبناء عمومته «بدنته» أو القبيلة ككل، لأنه بذلك يشعر بالأنتماء والاعتزاز بأهله وناسه، أو كما قال الاخبارى «الى ماله ناس يندأس» وهذا القول يعنى أن الفرد فى المجتمع بأهله وناسه وقبيلته، وإذا لم يرضى باحكامهم وعوايدهم ويعيش بعيداً عنهم كما المطرود يمكن أن يدوس عليه الناس جميعاً وليس له دية. ويقول الاخبارى «لأنه ترك أهله وناسه».

وتضمنت الدراسة الميدانية أيضاً عقد المقابلات لتطبيق دليل العمل الخاص «بالقانون العرفى والضبط الاجتماعى فى المجتمعات القبلية» وكذلك الاعتماد على الاخباريين من كبار السن وأيضا بعض الشباب لمعرفة العوايد المتصلة بالقانون العرفى، وتطبيق ذلك فى المجتمعات العمرانية الجديدة بالصحراء الغربية. وتناولت الدراسة الميدانية عدة موضوعات هامة منها الزواج وعوايده فى القانون العرفى، مدى خضوع القبائل فى الصحراء الغربية المصرية لعوا .

أولاد على، قيمة الدية فى القانون العرفى ومدى تطبيق ذلك فى المجتمع الجديد واختلاف قيمة الدية عند الرجل والمرأة، مدى تمسك الشباب فى المجتمع الجديد بالعوايد فى الوقت الحاضر، التغييرات التى طرأت على المراكز الاجتماعية للعمد والمشايخ فى المجتمعات الجديدة، هل المتخاصمون فى المجتمع الجديد لا يزالون يلتزمون بأحكام المراضى، هل هناك قضايا فى المجتمعات الجديدة لا توجد لها حلول فى العوايد ولابد من اللجوء إلى القضاء والحكومة وما هى هذه القضايا، ما هى العادات التى لم يعد يتمسك بها أولاد على فى المجتمع الجديد، هل هناك زواج بين أولاد على وأبناء الفلاحين أو غيرهم، قيمة المهر فى المجتمعات العمرانية الجديدة هل اختلف؟

أما عن الزواج وعلاقته بالعرف لدى البدو فى المجتمع العمرانى الجديد بمدينة برج العرب الجديدة نجد أن القرابة لا تزال تلعب دوراً هاماً وأساسياً فى الاختيار الزواج، ولا تزال طريقة مسك بنت العم تمثل النمط الأول فى الزواج. وكما ذهب بعض الأخباريين أن هذا النمط من الزواج ليس بى البدو الذين يقطنون بمدينة برج العرب الجديدة وإنما هذا النظام ينتشر لدى البدو من أولاد على فى الصحراء الغربية كلها وحتى لدى البدو الذين يقيمون فى مناطق أخرى سواء فى محافظة الاسكندرية أو البحيرة أو أى محافظة أخرى داخل الجمهورية، كذلك فإن قيمة المهر تتفاوت من وقت لآخر وهى ليست مرتبطة بالتعليم بقدر ما ترتبط بمكانة العائلة أو الأسرة أو القبيلة.

بينما يذهب البدو فى مدينة برج العرب أن الدية محددة بالقانون العرفى وتطبق فى المجتمع الجديد كما هى مطبقة لدى بدو الصحراء الغربية جميعاً. فدية المرأة هى نصف دية الرجل كما حددها القانون العرفى فى المجتمع البدوى. وكل الاعراف والعوايد مدونة لدى بعض العواقل مثل «الشيخ حسين أبو عليوة» فى برج العرب القديمة، والحاج سلومة وغيرهم الذين لديهم معرفة «بالدرية» أو العوايد.

وبسؤال بعض الاخبارين عما إذا كانت هناك بعض القبائل لا تخضع لعوايد أولاد على ذكر الكثير منهم أنه لا توجد قبيلة من القبائل حتى ولو كان بعضهم هاجر وأستقر بمجتمع حضرى لا تخضع للعرف البدوى. لأن كل القبائل تقع تحت قواعد القانون العرفى لأولاد فى أى مكان. وقد أوضحت الدراسة الميدانية

أن بعض الشباب – وليس كل شباب البدو – يبعد قليلاً عن العوايد وخاصة فى بعض المظاهر وبخاصة فى سماع الأغانى الأجنبية أو المظاهر المتعلقة بالملابس. وهذا يرجع كما ذكر الاخبابريون إلى انتشار الفيديو وكذلك مشاهدة البرامج التليفزيونية.

وكذلك أوضحت الدراسة الميدانية أن هناك تغييرات طرأت على بعض المراكز والأدوار التى كان يقوم بها العمد والمشايخ فقد أصبحت مهمة كل منهم تتصل بالنواحى السياسية والحزبية أكثر من اتصالها بالخدمات الاجتماعية لأفراد القبائل والجماعات البدوية بالمنطقة. وكذلك فقد تأثر دور العمد والمشايخ فى المجتمعات العمرانية الجديدة بوجود مراكز أخرى للسلطة متمثلة فى مجلس المدينة (جهاز تعمير وتنمية مدينة برج العرب) . وأصبحت السلطة متمثلة فى الحكومة وجهاز المدينة. مع احتفاظ المشايخ والعمد بأدوارهم التقليدية فى المصالحات وفض المنازعات وغيرها.


وقد أوضحت الدراسة الميدانية أيضاً أنه فى حالة النزاعات بين بعض الأفراد أو العائلات البدوية فى المجتمع العمرنى الجديد لا يزال المتخاصمون يلجأون إلى المراضى فى هذا الشأن، ويلتزم كل فرد من أفراد المجتمع بأحكام المراضى فى حل النزاع ويرتضون بأحكامهم تماماً. كما اتضح أيضاً من الدراسة أن هناك قضايا ونزاعات لا توجد لها حلول فى القوانين العرفية لدى البدو فى هذه المنطقة ولا بد من اللجوء إلى القضاء والجهات الحكومية المختلفة. ومن هذه القضايا كما يذكر الاخباريون ما يتمثل فى قضايا النزاع على الأرض بين بعض أفراد أو عائلات البدو وبين جهات حكومية مثل الشركات والمؤسسات التى تقوم بأخذ الأراضى وبناء المشروعات عليها. مما يضطرهم إلى اللجوء للهيئات القضائية لفض النزاع بينهم لأن القوانين العرفية لا تحل هذا النزاع لأنه ليس بين بدوى وآخر وأنما بين بَدو وبعض الأفراد أو الجماعات التى لا تخضع للعرف البدوى.

كما أكد معظم الاخباريين على أن جميع المتخاصمين يلتزمون بأحكام المراضى، وفى حالة عدم القبول لأحكام المراضى أو امتناع أحد الأشخاص

(الأطراف) عن تنفيذ الحكم الذى يصدر عن المراضى يقولون «شرع الله عند غيرك» . ويذهب الى غيره للاحتكام.

أما فى الحالات التى يتحمل فيها الجانبى وحده الديه دون العائلة فهى حالة السرقة أو المخدرات أو الجرائم المخلفة بالشرف عموماً وما عدا ذلك فأن قيمة الدية لا يتحملها الجانى وحده بل يشاركه فيها جميع أفراد «عمار الدم» ويقومون بدفع الدية المقررة.

ويذكر الاخباريون أن الخلافات التى توجد بينهم حتى فى المجتمع الجديد لا تزال تخضع للعرف البدوى ولا يزال المتخاصمون يلتزمون بأحكام المراضى فى المجتمع الجديد، وكذلك الحال فى علاقات الزواج والقرابة. أما عن زواج البدو من أبناء الفلاحين فلا يزال العرف يذكر لهم أن الفرد من أبناء البدو يزوج ابنته من التمساح ولا يزوجها لابن فلاح «أدى بنتك للتمساح ولا تزوجها لفلاح».


النظم السياسية البدائية والقبلية
دراسات أنثروبولوجية حقلية فى المجتمعات العربية والأفريقية
الأستاذ الدكتور
محمد عبده محجوب
قسم الأنثروبولوجيا
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية
النظم السياسية البدائية والقبلية
أ.د. محمد عبده محجوب
دار المعرفة الجامعية
Bibliotheca Alexandrina
10019283